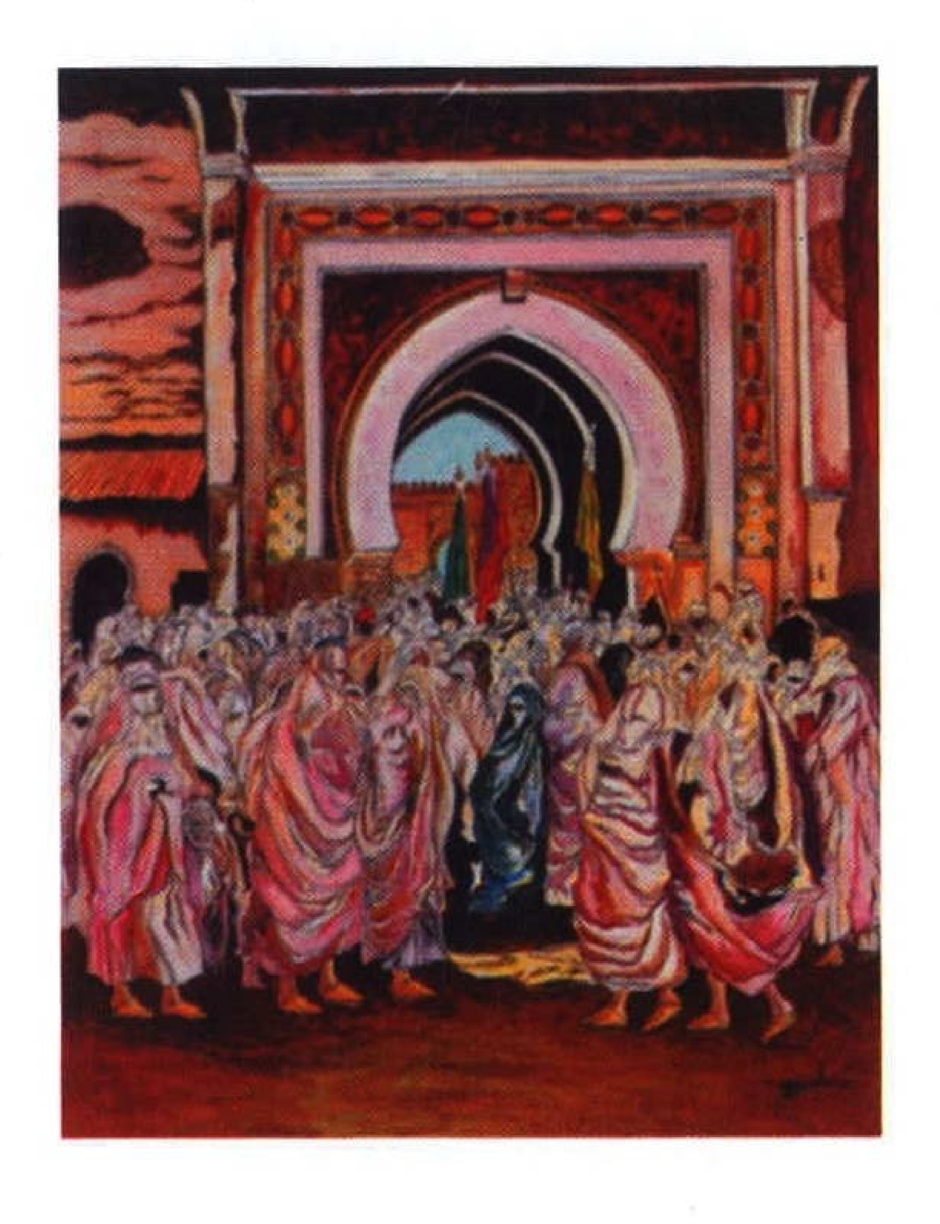
رحال بوبريك

بركة النساء

الدين بصيغة المؤنث



أفريقيا الشرق

بركة النساء

الدين بصيغة المؤنث

المؤلف : رحال بوبريك . boubrik@yahoo.fr

عنوان الكتاب : بركة النساء -الدين بصيغة المؤنث-
رقم الإيداع القانوني : 2010 mo 2157
ردمك : 9-742- 25-9981 -978
أفريقيا الشرق – المغرب
159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور – الدار البيضاء
• المطبعة : الهاتف : 04 95 25 0522 / 13 98 25 0522
الفاكس : 20 29 25 0522
• النشر والتصفيف : الهاتف : 53 67 29 0522 / 54 67 29 0522
الفاكس : 72 38 48 0522
البريد الإلكتروني : E.mail : africorient@yahoo.fr

رحال بوبريك

بركة النساء

الدين بصيغة المؤنث

أفريقيا الشرق



الفهرس



تقديم

ندرس في هذا الكتاب إحدى تجليات الدين من خلال حضوره الصوفي النسائي في تاريخ المجتمعات الإسلامية المشرقية والمغاربية، وذلك بعد أن أنجزنا دراساتنا السابقة حول الولاية لدى الرجال[1]. نحاول من خلال هذه الدراسة تناول موضوع لم يحظ بعد بما يستحق من الاهتمام، وهو المتعلق بتدين النساء وخصوصا في بعده الصوفي والقداسي. فوضعية المرأة المهمشة في المجتمع لا تقتصر على حقوق اجتماعية وقانونية واقتصادية وسياسية، بل يشمل هذا الإقصاء ثقافتها وحضورها تاريخيا وخاصة مساهمتها في الحقول الدينية والرمزية والروحية. إذ إننا لن نضيف شيئا إذا ذكرنا أن التاريخ كتبه رجال لسرد أحداث الرجال بالدرجة الأولى كفاعلين في واجهة الأحداث، عكس المرأة التي توارى دورها، عمدا، في المصنفات التاريخية بمختلف مواضيعها. كما أننا إذا أردنا أن ندرس ونقف عند خلفيات الذهنية الإسلامية في تصورها وتمثلها للمرأة، يجب أن نسبر أغوار النصوص التراثية.

---

1 - Rahal, Boubrik. *Saints et société en Islam* : la confrérie ouest saharienne Fâdiliyya. CNRS. Editions, Paris, 1999.

وقد اعتمدنا في مقاربتنا في هذا الباب، على النصوص المناقبية في رصدنا لمختلف أوجه التصوف النسائي في ذاكرة القداسة النسائية في العالم الإسلامي. وننبه إلى أن مساهمتنا المتواضعة لن تكون نوعا من سرد إخباري لتراجم نساء متصوفات، فهذه العملية لن تضيف جديدا بقدرما قد تكون مملة بالنسبة للقارئ. بل إننا سلكنا مقاربة تحليلية انثروبولوجية قمنا من خلالها برصد خصوصيات الولاية لدى النساء وتجلياتها وعوائقها وأوجه حضورها بالمقارنة مع ولاية الرجل أو الولاية الذكورية. وبعدها انتقلنا إلى وضع مواصفات ونماذج مؤسسة للولاية، وراعينا على المستوى الزمني تغطية أطول فترة ممكنة من قرون الإسلام الأولى إلى وقتنا الحاضر، وعلى المستوى المجالي شمل البحث وليات من الشرق ومن الغرب الإسلامي. وعمدنا كذلك إلى الاستشهاد بنصوص مناقبية كثيرة لتقريب القارئ من هذا الأسلوب ونمط هذه النصوص التراثية التي ظلت قليلة التداول، وفي الآن نفسه تدعيم لأطروحاتنا وما نقدم من تأويلات نظرية حتى لا نبدو وكأننا نسقط تأويلات جاهزة دون سند ملموس. ومن المنطلق نفسه، تعمدنا كذلك، في بعض المواضيع، سرد عدد كبير من الآيات والأحاديث، وذلك من أجل تبيان المبرر والخلفية المرجعية الدينية لبعض الممارسات والرؤى والتمثلات الدينية الإسلامية السائدة سواء وسط النخبة العالمة بمختلف تشكلاتها أو لدى العامة، في تأويلها النصي لهذه المتن المقدس.

وقد يبدو طرح المسألة الدينية في إطار ثنائية رجل/ امرأة مبالغ فيه بالنسبة لبعض، لكون أنه لا فرق بين الجنسين، وحتى وإن وجدت

فوارق فهي بسيطة لا غير وأن الدراسة القائمة على الاختلاف الجنسي لا مبرر لها. غير أننا نلح أن العلاقة بالجسد الأنثوي والتجربة الخاصة بكل جنس والتمثلات الاجتماعية والرمزية والدينية والثقافية السائدة، ناهيك عن مسلمات فزيولوجية وبيولوجية واضحة: دم الحيض، الحمل والإنجاب، كلها عوامل تفرض علينا تناول الموضوع من زاوية تحليلية. لقد ظل الحقل الديني المؤسساتي مجالا لاحتكار الرجل للسلطة والوظائف الدينية وإعادة إنتاج هيمنة الرجل على المرأة، بتأويل للنص الديني بما يخدم هذه الهيمنة وبهذا اعتبر الدين ركنا لتكريس السيطرة الذكورية والأبوية. وهدفنا هنا هو إبراز العلاقة المعقدة بين الرجل والمرأة وديناميكية العلاقة بين الجنسين في الحقل الديني من خلال نماذج تخرج المرأة المسلمة من الرؤية الدونية التي لصقت بها في مجال الدين التي حبستها فيها التأويلات المحافظة والمتزمتة. تأويلات اعتبرت النساء جنسا ضعيفا وناقصا دينا وعقلا مؤسسة بذلك لتراتبية مبنية على مبدأ الجنس، تعود فيها الأفضلية للرجل على المرأة بتوظيفهم لآيات من القرآن يتم تأوليها، عمدا، في غير صالح النساء : « وللرجال عليهن درجة». (سورة البقرة/ 228)

فالمتمعن في التراث الفقهي الإسلامي يلاحظ تراجع صورة المرأة في المتون الفقهية المنتمية للعصر الوسيط عما جاء به إسلام البعثة، الذي كان إبان ظهوره في الجزيرة العربية ثورة عما كان سائدا في مجال حقوق المرأة في المجتمعات العربية ما قبل الإسلام. لقد عملت هذه المتون الدينية جاهدة إلى إعادة النساء إلى الخفاء، وبالتالي إلى تواري دورهن في النصوص الفقهية وتأويلاتها المجحفة

للنص الديني المرجعي المتمثل في الكتاب والسنة. وخاصة فيما يتعلق بالحديث، أمام صعوبة تحقيق الصحيح منه من الضعيف بل والمنتحل، وهو ما فتح بابا كبيرا في ظهور أحاديث سندها ضعيف، كانت توظف من أجل تبرير ممارسات رجولية حتى وإن لم تكن واردة صراحة في النص القرآني.

انشغل أغلب فقهاء العصر الوسيط، واستمر الوضع حتى عصرنا الحالي، في تناولهم لمسألة المرأة، بإضفاء مشروعية دينية على وضعية النساء الدونية جاعلين من الرجل السيد، وكأن الأمر معطى طبيعي وإلهي. موقف انعكس كذلك على الولاية الصوفية والقداسة التي ستعيد إنتاج خطاب حسب المنظومة الإسلامية السائدة بإقصاء النساء من هذا الحقل، بعد إقصائهن من حقل الدين الرسمي بتحريم تولية المرأة للإمامة ووظائف دينية أخرى. بعد أن قننت النصوص الدينية التراثية دور المرأة، وعملت على إضفاء الشرعية على التمايز والتراتبية بين الجنسين في الحقل الاجتماعي وفي الحقوق انطلاقا من تأويل ضيق ومقصود للنصوص الدينية، كان من السهل إقصاؤها من الحقول الأخرى. وبالتالي انعكست التأويلات الفقهية على التمثلات والتشكيلات حول المرأة اجتماعيا وثقافيا بل نجد أن هناك علاقة جدلية بين وضعية المرأة والتمثلات الاجتماعية والثقافية حولها مع التأويل الديني الذي يجعلها في مرتبة دنيا. وهذا التأويل لا يعدو أن يكون بدوره، انعكاسا لهذه الوضعية والتمثلات الاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية منذ ما قبل الإسلام إلى عصرنا الحالي.

كانت لهذه التأويلات انعكاسات على المستوى السياسي، حيث قام الفقهاء بصراحة بالقول بعدم جواز تولي المرأة لمنصب الولاية أو الإمامة بالمدلول السياسي. فمنصب الولية والإمامة لم يكن لهما بعد ديني بل سياسي مرتبط بالسلطة كذلك. فلا يوجد فصل بين الديني والسياسي على مستوى التدبير والقوانين فقط، لكن أيضا حتى على المستوى المفاهيمي. نفي الولاية والإمامة عن النساء في النصوص الفقهية هو تمهيد وتبرير لإقصائهن عن تقلد دور سياسي واجتماعي.

وضعية النساء في المجتمع بما تحمله من دونية اجتماعيا ورمزيا أصبحت تجد تبريرها وتزكيتها في النص الديني، فالجنس هو تشكل وبناء اجتماعي قبل كل شيء، والفوارق البيولوجية والجنسية بين الرجل والمرأة باعتبارها معطى طبيعيا يتم تحويلها وتأويلها اجتماعيا وثقافيا من أجل تبرير سلطة ذكورية وإضفاء الشرعية عليها بجعلها مسألة طبيعية وامتداداً للفوارق البيولوجية. التمايز الذي يصنف المرأة في درجة دنيا أمام الرجل هو بناء اجتماعي تكرسه في اللاوعي البنيات الميتولوجية والطقوسية والدينية وتضفي عليه مشروعية حتى يبدو الأمر كأنه شيء عادي وضمن منطق الأشياء، وأي خروج عنه يتم اعتباره خروجا عن النظام الاجتماعي العام، المستوجب لعقوبات الإقصاء والمعاقبة الرمزية والبدنية وحتى التصفية الجسدية. وبالتالي فإن الدين يمارس تأثيرا قويا في عملية تبرير وتكريس وإنتاج وإعادة إنتاج اللامساواة بين المرأة والرجل على مستوى التمثلات، بما له من انعكاس على باقي المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ونحن في دراستنا نحاول تقديم رؤية دينية أخرى ونبرز كيف فسح التصوف المجال للنساء ومنحهن فرصة كي يثبتن ذواتهن بدون عقدة بل ويتفوقن على الرجال، من خلال تدينهن وصلاحهن، وتجاوزهن لسلطات المؤسسات الاجتماعية والدينية متسلحات بالمعرفة الباطنية والممارسة الصوفية. لقد فتح التصوف بابا جديدا للمرأة كي تثبت وجودها أمام الرجل، متجاوزة التمييز الجنسي، حتى وإن ظل هذا التواجد انطلاقا من خارج المؤسسات الدينية الرسمية القائمة، باعتبار أن التصوف - غير العالم - ظل هامشيا ومنتقدا ومحاربا من لدن المؤسسات الدينية المرتبطة بالسلطة وعلى رأسها العلماء المحافظون. وهذا لم يكن من السهل أمام مختلف العوائق التي كانت أمامها من منطلق ليس دينيا واجتماعيا فقط بل هو بيولوجي وفزيولوجي أيضا، ساهمت الثقافة السائدة في رسم معالمه وتكريسه وإضفاء الشرعية الدينية عليه.

I

ولاية النساء، ولاية الرجال

1- احتكار الولاية أو الوَلاية الصعبة

إن قداسة النساء ظلت من المواضيع المنسية، أو على الأصح المغيبة، في تاريخ الوَلاية الصوفية الذي بقي كباقي مواضيع كتابات التاريخ حكرا على الرجال. فالمناقب ترصد لنا قداسة يهيمن عليها الأولياء و الصلحاء الذكور، أما النساء فإنهن بقين على الهامش، رغم أن ورع النساء وحياتهن الدينية كانت بنفس الغنى والعمق. بل أن خصوصية المرأة المرتبطة بطبيعة تكوينها العاطفي تجعل من تجربتها الصوفية أكثر عمقا وحساسية ورهافة كما سنرى مع نماذج كرابعة العدوية المعروفة بالعشق الإلهي. وهو أمر نجده ظهر في الوسط الديني المسيحي في القرن الثالث عشر حيث ستظهر نساء تميزن، باعتراف العامة، متبوعة بالكنيسة، بدور الوساطة مع المسيح عبر الرؤيا و التنبؤ والتجربة الوجدانية بل الحلول incorporation في جسد المسيح[1]. كانت هذه تجربة تبين إلحاح وعزيمة المرأة على المطالبة بمكانة لها في حقل المقدس، ورفضا لإقصائها من المشاركة

1- Damien, Boquet, «Incorporation mystique et subjectivité féminine d'après le Livre d'Angèle de Foligno (1309)», CLIO. Histoire, femmes et sociétés, 26, 2007.

إلى جانب الرجل في هذا الميدان معتبرة نفسها أنه في الحقل الديني للمرأة مثل الرجل الحق في القرب من الله والتقوى.

والتمييز المقصي للمرأة من حقل القداسة لا يستند مباشرة على النص الديني المتمثل في القرآن. فهذا الأخير واضح في مجال مساواة المرأة بالرجل فيما يتعلق بالجانب الإيماني، كما ورد في سورة الأحزاب: «إن المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات، والصابرين والصابرات، والخاشعين والخاشعات، والمتصدقين والمتصدقات، والصائمين والصائمات، والحافظين فروجهم والحافظات، والذاكرين الله كثيرا والذاكرات، أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما» - (الأحزاب، 35) وفي سورة أخرى «من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيّبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون»(النحل، 97). وأكدت أيضا الأدبيات الصوفية الكلاسيكية على صلاح المرأة كما ورد لدى الشيخ الحريفيش في كتابه «الروض الفائق»، حينما يقول معلقا على آية سورة الأحزاب «فقرن الله سبحانه ذكر النساء الصالحات بالرجال الصالحين. وللنساء أحوال وزهد وخير وصلاح كما في الرجال، وفي النساء من لهن الأوراد والسياحات والكشف وغير ذلك من الخصوصيات التي خصهن الله تعالى بها»[2]. ولم يدخر ابن عربي، الشيخ الأكبر، جهدا في تبيان قيمة المرأة الروحية ومكانتها في المقامات الصوفية العليا، حيث

---

2 - شعيب الحريفيش، الروض الفائق في المواعظ والرقائق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1949 ص : 136 - 137.

يذوب الفرق الجنسي حتى تكاد كلمة رجل لا ترتبط بالذكورية، فهي كلمة توظف لكلا الجنسين في منظومة التصوف لدى ابن عربي.

ونجد في متون سير الأولياء أن الفرق بين الرجل والمرأة ينمحي ويذوب. ففريد الدين العطار، صاحب أحد أهم كتب مناقب الأولياء: «تذكرة الأولياء»، في باب حديثه عن رابعة العدوية يذكرها في باب الرجال ويبرر موقفه هذا بكون سيد الأنبياء (ﷺ) قال «إن الله لا ينظر إلى صوركم»[3] وهو الحديث الذي ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة في صيغتين: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن إنما ينظر إلى أعمالكم وقلوبكم» وفي رواية أخرى «إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأشار بأصابعه إلى صدره »[4]. ويواصل العطار « أن الأمر ليس بالصورة إنما بالنية. كما قال عليه السلام: يحشر الناس على نياتهم» فلو جاز الإلمام بثلثي الدين من عائشة الصديقية (رضي الله عنها) لجازت الاستفادة الدينية من أمة من إمائها. وطالما كانت المرأة رجلا في طريق الله، فلا يمكن أن تسمى امرأة. وكما قالت عباسة الطوسية: عندما ينادون غدا في ساحات القيامة: «يا رجال» فإن أول شخص يخطو في صف الرجال هي مريم عليها السلام. [...] بل إن المعنى الحقيقي هو: أليس هؤلاء القوم جميعا موحدين،

---

3 - فريد الدين العطار النيسابوري، تذكرة الأولياء، ترجمة وتقديم وتعليق منال اليمني عبد العزيز، مترجم عن اللغة الفارسية، الأصل الفارسي طبع عام 1905، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006، ص. 259.

4 - مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، الجزء الرابع، (كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله)، ص. 1987.

فكيف يبقى وجودي ووجودك في التوحيد؟ وما يضير رجل أو امرأة؟!»[5]. وفي تحد واضح لرابعة العدوية لرجال جاؤوا يسردون فضائل الرجال على النساء في الحقل الديني نورد مايلي: «يروى أن جماعة دخلت على رابعة لامتحانها، وأرادوا امتحانها فقالوا: قد نثرت جميع الفضائل على رؤوس الرجال، ووضع تاج النبوة على رؤوس الرجال، وعقد حزام الكرامة على خصورهم، ولم تبعث أي امرأة للنبوة قط. قالت رابعة: كل هذا صحيح ولكن ادعاء الألوهية «وأنا ربكم الأعلى» لم يصدر عن امرأة قط، ولم تكن هناك امرأة مخنثة قط، وقد بدا هذا في الرجال.»[6]

ويبقى أن المرأة لكي تدخل حقل القداسة المهيمن عليه من طرف الذكور مطالبة بالمزيد، كي ترقى شأنا في الولاية وتثبت صلاحها عبر مسار صعب وعسير. فالمرأة بنظرة المجتمع الدونية لها، والمكرسة من قبل التأويلات الدينية المحافظة لمكانتها وقدراتها، تلج عالم الولاية بسلسلة من العراقيل عكس الرجل. فهي تجر وراءها صورة نمطية سلبية كجنس ناقص عقل ودين وضعيف وغير طاهر وشيطان، وهي صور لم تعمل التقاليد غير الإسلامية إلا على تكريسها.

وحتى بعض كبار مدوني سير وكرامات المتصوفة الذين تجاوزوا النظرة السلبية للمرأة معترفين بولايتها في متونهم المناقبية، ظلت نظرتهم ورؤيتهم محكومة بخلفيات ذكورية صارخة. فالمرأة حين تصل إلى قمة الولاية وتنافس الرجل في الورع والتدين والصلاح،

---

5 - فريد الدين العطار، ص. 259.

6 - ن م، ص. 271-272.

فإن أنوثتها تختفي لتصبح رجلا. ففريد الدين العطار، كما اشرنا أعلاه، يذكر رابعة العدوية في باب الرجال ويبرر ذلك بقوله «وطالما كانت المرأة رجلا في طريق الله، فلا يمكن أن تسمى امرأة »[7].

إن الاختلاف الجنسي ظل حاضرا وبقوة في حقل الولاية الصوفية. والمعطى الفزيولوجي بقي محددا لمكانة المرأة كجنس دوني أمام الرجل. وكان على المرأة أن تنفي négation أنوثتها جمالا وحملا ودم حيض لترتقي لمراتب الصلاح. فنفي الجسد الأنثوي يعتبر من أولويات الدخول إلى عالم الولاية. ويبقى دم الحيض في كل الديانات والثقافات الإنسانية، بغض الطرف عن الدين، من المظاهر الفزيولوجية التي تميز المرأة عن الرجل وتجعلها نجسة من هذا المنظور. فهذه النجاسة المؤقتة متناقضة مع ما تفرضه الولاية من طهارة. فدم الحيض حاضر على الدوام لكي يذكر الأنثى بنجاستها. إنها اللعنة الذي تطارد المرأة وهي تبحث عن خلاصها الروحي من خلال التصوف [8]. ناهيك على أن المرجعية الدينية الإسلامية والمسيحية واليهودية، تأسست منذ البداية على ثنائية قائمة على طبيعة جنس الفرد، مع إعطاء الأفضلية للجنس الذكر. لقد كانت مرتبة المرأة في مستوى أدنى بإقصائها من وظائف دينية كالإمامة وحرمانها من ولوج المسجد إلى جانب الرجل وإقامة شعائرها الدينية، إبان الحيض ودم النفاس، وعدم المساواة في الإرث والشهادة، رغم ما قد يقدم من تبريرات لهذه اللامساواة، من طرف المدافعين عن فكرة مساواة المرأة بالرجل في الدين.

---

7 – م س، ص. 259.

8 – وهو موضوع نتناوله بإسهاب في الأبواب اللاحقة.

إن حرمان المرأة المسيحية من تولي الوظائف الدينية الشعائرية sacerdoce يقابله في الإسلام منعها من تولي وظيفة الإمامة. كما أن حضورها للمسجد لتأدية فرائضها يكون بشكل مستتر، فهي إما وراء حجاب أو جدار أو فاصل يحول بينها وبين محور الطقس الديني الذي يمثله مكان الإمام - الذكر - والمنبر سواء في الصلاة اليومية أو يوم الجمعة. يشمل هذا المنع أيضا الإفتاء وغيره من الوظائف ذات الصدارة في صياغة المنظومة الدينية والمرجعية بالنسبة للأمة. ويطال المنع ممارسة الطقوس ذات البعد الرمزي مثل الذبح بما يعنيه من طقس يحلل الأضحية.

وحتى لا نبالغ كما فعلت الباحثة «اندزيان» بالقول إن المرأة والدين في الإسلام يشكلان زوجا ملعونا[9]، فإننا لا نملك إلا بالاعتراف أن التأويل السائد حول الإسلام يهمش المرأة ويقصيها مقارنة مع الرجل. هذا الأخير أضحى هو الحامل للمقدس: «porteur de sacré». وهو أمر ليس حكرا على الإسلام بل نجده في الديانات السماوية الأخرى، بل نلاحظ أنه بالنسبة للديانة اليهودية الأمر أكثر تطرفا. فالمرأة ليست فقط مقصية من الوظائف الدينية بل إنه ممنوع عليها تعلم اللغة المقدسة - yiddish - ولا قراءة ولا كتابة فالتلمود يقول: «من الأفضل حرق التوراة على أن يسلم لامرأة» فالرجل هو الذي يحتكر الكلام المقدس[10]. فهي التي أغواها الشيطان «وما

---

9 - Sossie, Andezian, « Femmes et religion en islam : un couple maudit ?», CLIO. Histoire, femmes et sociétés, 2, 1995.

10 - Claudine, Leduc et Agnès FINE, « Femmes et religions », CLIO. Histoire, femmes et sociétés, 2, 1995. p 4

أغوى الشّريرُ (الشيطان) آدمَ، بل أغوى المرأة فوقعت في المعصية». (تيموثاوس 2 :14) إن المرأة بهذا الفعل تعدت حدود الله ولذلك أصبحت في عداد المغضوب عليهم. وبسبب خطيئتها أصبح جميع البشر يولدون محملين بالخطيئة.

أمام إقصائها من الوظائف الدينية الرسمية التي احتكرها الرجل، اختارت المرأة سبيلا آخر، هو التواصل المباشر مع الله من خلال التجربة الفردية الخالصة والبعيدة عن حراس التقليد الإسلامي الرسمي والمؤسسات القائمة على الشأن الديني، التي يمثلها التصوف. وفي هذا الحقل لم يكن الأمر بالهين أيضا بالنسبة لها. فإذا بحثنا في أصل مفهوم الولاية – أهم مفهوم في التصوف – فإننا نجده ذات صلة بعالم الذكور، فهو مشتق من لفظ والي. وكان هذا المفهوم في فترة ما قبل الإسلام يعني الحامي والمحمي. فوالي الشخص هو الفرد الذي يوفر له الحماية. وما زال هذا المدلول يستعمل: ولي أمر القاصر أو المرأة. وقد انتقل مفهوم الولي إلى الحقل السياسي مع تأسيس الدولة الإسلامية ليطلق على الحاكم، والي منطقة ما، وأصبحت الولاية تعني جهة إدارية تمارس عليها سلطة الوالي. الدلالات المتعددة التي اتخذها مفهوم الولاية ظلت مرتبطة بالرجل وسلطته، سواء إبان فترة ما قبل الإسلام مع مدلول الحامي أو مع حلول الإسلام، لما أصبحت كلمة والي تحيل على وظيفة سياسية. وفي كلتا الحالتين كانت النساء مقصيات من حمل لقب ولي لحرمانهما داخل مجتمع بطريكي patriarcal من تولي هاتين الوظيفتين.

رغم كل هذه العراقيل فإن النساء استطعن الحضور في عالم الولاية و القداسة، على قلتهن وإغفال كتب التاريخ لهن. فهن في النصوص المناقبية يحضرن في شخصيات: صوفيات وصالحات ووليات وزاهدات وعابدات ومجنونات ومجذوبات وسالكات وناسكات ومصطفيات وعارفات.... ولن ننسى أن نشير إلى أن الذاكرة الشعبية خلدت أسماء نساء لم يرد ذكرهن في الكتابات المناقبية، مضفية عليهن طابع القداسة وجاعلة من قبورهن مزارات للتبرك وناسجة قصصا أسطورية حول قدراتهن الخارقة للمألوف في شفاء الجسد والروح. هؤلاء ما زلن أكثر حضورا في الذاكرة الشعبية من اللواتي دونت سيرهن في صفحات بعض كتب المناقب واللواتي طواهن نسيان الذاكرة الشعبية ولم تبق إلا صدى لأسمائهن تتردد في أمكنة وأزمنة مختلفة. بل إن بعضهن في هذه الكتابات ضاعت أسماؤهن ووردن تحت اسم «مجهولة».

2- المناقب أو النص المؤسس

آثرنا في دراستنا الاعتماد على النصوص المناقبية بما تضمه من كرامات تحبل بمعطيات ما زالت لم تدرس ولم تنل حظها من الاهتمام، نظرا لما يطبع النظريات السائدة حول دراسة القداسة من تهميش وإغفال مقصود لهذا الصنف من الكتابات، سواء لاعتبارات منهجية موضوعية أو لموقف إيديولوجي مسبق. فمقاربتنا تعتمد على فك رموز ودراسة البنية الواعية واللاواعية في الموروث الإسلامي. والكرامة بما تحمله من مادة إخبارية أو أساطير أو عجائبي تشكل لنا

مصدرا غنيا لتحليل وتبيان أطروحاتنا حول الموضوع. خصوصا أننا لا بديل لنا عنها في غياب مصادر أخرى. فالنساء ظللن مهمشات في الكتابات الدينية، كما أسلفنا الذكر، وخاصة منهن المتصوفات، اللواتي لا نكاد نجد لهن أثرا إلا في كتب المناقب. والمناقب لها وظيفة في إعادة انتاج النمط المثالي للقداسة عبر ما تنسجه حول الشخصيات الصوفية من روايات عن حياتهم وأعمالهم وأخلاقياتهم ونمط تدينهم وما تحاول أن تنسب لهم من خوارق تميزهم عن الآخرين.

ويدخل اعتمادنا على النص المناقبي في دراسة مسألة القداسة في إطار توجه من الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع نذكر منها بالنسبة للمغرب دراسات الأستاذة حليمة فرحات [11] و بتونس نيلي عمري سلامه [12].

---

11 - Ferhat, Halima, «Une source pour l'histoire des femmes: les corpus hagiographiques». In Pour une histoire des femmes au Maroc. actes du colloque de Kénitra (tenu) les 4-5 avril 1995/ groupe de recherche sur l'histoire des femmes au Maroc; coord. par Mohamed Monkachi; Kénitra: Faculté de lettres et des sciences humaines, 2001. p:77-83.

- Ferhat, Halima. Hagiographie et religion au Maroc médiéval/Halima Ferhat, Hamid Triki, In Hespéris-Tamuda, Vol. 24 (1986). p:17-51.

- Ferhat, Halima, Le saint et son corps : une lutte constante, In Al-Qantara : revista de estudios arabes. - Vol. 21, fasc. 2 (2000). p. 457-469.

12 - Amri, Laroussi, Les femmes soufies ou La passion de Dieu, Nelly et Laroussi Amri. Editions Dangles, 1992. p: 269.

- Salamah-Amri, Nelly. « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval » Nelly Amri », In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. N°113-114 (2006). p: 59-89.

- Salamah-Amri, Nelly, « Femmes, sainteté et discours hagiographique au Maghreb médiéval : naissance à la sainteté, naissance à l'histoire : le cas d'une sainte de Tunis, Aïsha Al-Mannubïya, 665-1267 » In :

تاريخ النساء المغاربيات: الإقصاء وردات الفعل: أعمال ندوة القنيطرة التي نظمت أيام 4، 5، 6 دجنبر 1997 / [عقدتها] مجموعة أنوي للبحث في تاريخ نساء المغرب، بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور، تنسيق محمد منقاشي. تقديم تاسديت ياسين، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999.

وفي بقية العالم الإسلامي باحثون آخرون نذكر منهم ميشيل شودكفيسك M. Chodkiewics [13] ودوني گريل D. Gril [14]. ونلاحظ أن الثلاثة الأوائل اهتموا بالنساء في دراستهم، وخاصة الباحثة نيلي عمري سلامة التي خصصت عدة دراسات للتصوف النسائي. كما نشير إلى أن دراسات أخرى خصصت للنساء الوليات ولكن من خلال الطقوس الممارسة من طرف الزائرين لأضرحتهن، كتلك التي نشرت حول عائشة المنوبية (تونس) تحت عنوان «ولية بين الأولياء»[15]. ونظرا لأهمية المناقب في كتابة التاريخ الاجتماعي للتمثلات في العالم الإسلامي، تشكل فريق بحث في المركز الوطني للأبحاث العملية [16] CNRS بباريس، وانكب اهتمامه خاصة على المشرق (العالم الإيراني والتركي) نظرا لتخصص أعضائه في هذا المجال [17].

- Salamah-Amri, Nelly. « Ecriture hagiographique et modèles de sainteté dans l'Ifriqiya hafside. VIIIe-IXe - XIVe-XVe siècle : d'après trois recueils de manâqib », Les Cahiers de Tunisie : revue des sciences humaines. T.49. n°173 (1996). 11-31.
- Salamah-Amri, Nelly. « Les sâlihât du Ve au IXe siècle dans la mémoire maghrébine de la sainteté à travers quatre documents hagiographiques ». Al-Qantara : revista de estudios arabes. Vol.21. fasc .2 (2000). p.481-509.

13 - Michel. Chodkiewicz. «La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique». In Saint orientaux. sous la direction Denis Gris. De Boccard, Paris, 1995.

14 - Le saint et son milieu ou Comment lire les sources hagiographiques [actes du colloque tenu le 18-19 avril. 1999 au Caire], [organisé par l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO)]; éd. par Rachida Chih et denis Gril - Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 2000

15 - Katia. Boissevain. Sainte paril les saints-Sayyda Mannûbiya ou les recompsitions cultuelles dans la Tunisie contemporaine. Maisonneuve et Larose, Paris, 2007.

انظر أيضا مقالها :

Katia. Boissevain-Souid. « Corps d'adeptes, paroles de dieu et visions de saints : pratiques rituelles masculines et féminines dans deux sanctuaires de Tunis ». Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. N°113-114 (2006), p: 179-193.

16 - GDR; «La littérature hagiographique, une source pour l'histoire sociale et des représentations dans les mondes arabe, iranien et turc »

17 - Saints orientaux, sous la direction de Denise Aigle, De Boccard, Paris, 1995.

وتكتسي كتب المناقب أهميتها من كونها تسرد لنا سير الأولياء قصد تأسيس وتأكيد الولاية عبر سرد روايات خارقة للعادة تعرف بالكرامة. فإذا كانت المعجزات تختص بالأنبياء فالكرامة من نصيب الأولياء. فكما يقول : ابن الزيات ، صاحب «التشوف إلى رجال التصوف» ، «خوارق العادات» تظهر على أيدي أصحاب الكرامات. واعلم أن كل كرامة تظهر على يد والي فهي بعينها معجزة للنبي (ﷺ)»[18]. وللمنكرين لهذه الكرامات يقول ابن الزيات «اعلم أن الكرامات إنما لأهل اليقين دون غيرهم. وقال أهل اللغة: اليقين زوال الشك» أو قوله «اعلم أن كرامات الأولياء جائزة عقلا ومعلومة قطعا»[19]. فالكرامة الصوفية هي مقابل المعجزة النبوية. فبانقطاع النبوة انقطعت المعجزة ليفتح باب الكرامة. وبما أن الأولياء هم ورثة الأنبياء، حسب المنظور الصوفي، فإن الكرامة هي امتداد للمعجزة النبوية. هذا التمثل للنموذج النبوي في النهج والنمط والاستمرارية يقلص كذلك من حظوظ النساء في الدخول في حقل الوَلاية بسهولة لأن النبوة ظلت حكرا على الرجال. وما مكانة المرأة في المخيلة الشعبية التي ربطت بينها وبين الشعوذة والسحر، في حين قد تكون هذه الميزات في العالم الذكوري كرامات تثبت ولايتهم، إلا دليل إضافي على صعوبة قبول النساء في ميدان الصلاح.

18- ابن الزيات، يوسف بن يحيى بن عيسى بن يحيى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي؛ تحقيق أحمد التوفيق. - الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984، ص. 54-55.

19- ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص. 55.

ليس هدفنا هنا الاسترسال في معنى ودور الكرامة الصوفية ولا الخوض في الجدل حول عقلانيتها. واعتمادنا في هذه الدراسة على نصوص الكرامة يشكل خيارا منهجيا لأن كتب التاريخ الديني لم تحفظ لنا أو تذكر التصوف النسائي ومنها حتى الكتب الفقيهة والدينية التي أرخت للعلماء وقليل من العالمات، ولكن المجذوبات والعابدات والصالحات حاضرات بغيابهن الذي يطرح أكثر من سؤال. فانتماؤهن لصنف التصوف الذي حورب رجاله من طرف الفقهاء، فما بالك بنسائه، قلل من حظوظ تواجدهن.

اهتمامنا بالمناقب والكرامات بما تحمله من معطيات خرافية وأسطورية هو خيار مقصود. فمازال هذا الحقل بما يحمله من عجائبي وروايات خارقة للعادة، يحبل برمزية ومتخيل وتمثلات وتصورات بدونها لا يمكن فهم ذهنيات ولاوع الإنسان المسلم عبر تاريخه. فالنصوص التاريخية الموثقة والكتب الفقيه الرزينة والسير وتراجم أعلام العلم والمعرفة هي إنتاج واع للإنسان العربي الإسلامي وهو يكتب ويرصد تفاصيل الحياة الدينية والاجتماعية والروحية لعصره، مستحضرا سلطة الرقابة الدينية والسياسية والاجتماعية. بينما تبقى الكرامات بما ترصده من خوارق وعجائب تعبير عن لاوعي العقل الإسلامي وتعبير كذلك عن تمثلاته للكون والدين والحياة، بحرية يمتزج فيها الواقع بالخيال. إنها ليست صور مجانية بل من صميم ذهنية المخيلة الجماعية الشعبية في رؤيتها وعلاقتها بعالم الروحانيات المعقد. كما أن هذه النصوص لها وقع على عموم الفئات الشعبية وتؤسس لعلاقتهم بالأولياء والدين، وتضمن

استمرارية لوجود هؤلاء في الذاكرة وتجعل سيرهم، بما حملت من خوارق، نموذجا دينيا يصبو له الباحث عن أرقى درجات الصلاح ومصدرا لسلطة الأولياء الكارزمية وبركتهم.

تكمن أهمية المناقب أنها ترصد لنا كرامات الأولياء في علاقتهم الخاصة بالخَالق وفي معاملاتهم ومواقفهم وفي تفاصيل حياتهم اليومية وحالهم وأحوالهم. مضفية في الآن نفسه على التجربة الدينية للفرد طابعا عميقا وحساسا وإنسانيا ومؤلما وتراجيديا أيضا، في بحثه عن المطلق والفناء، في تناقض صارخ مع برودة وجمود النصوص الفقهية، التي حصر أغلبها، التجربة الدينية في ممارسات يومية وعبادات وطقوس تكاد تخلو من عمق روحاني خلاق. ولقد رفعت كرامات النساء الصالحات والمجذوبات والعابدات والوالهات والمجنونات، بما حملته من تجربة روحية، لدرجة أكابر الأولياء بل منهن من سمت إلى مقام الفردانية وهو «مقام القرب» الذي يعتبره ابن عربي الدرجة العليا من الوَلاية.

بقي أن نؤكد على أنه حتى في المصنفات المناقبية فإن نسبة النساء المؤرخ لهن قليلة جدا. فحين نبحث عن أثر النساء في كتب تراجم الأولياء الشهيرة في المغرب مثلا، لا نكاد نعثر إلا على عدد قليل منهن. ففي كتاب «التشوف إلى رجال التصوف»، أهم نص مناقبي لتراجم الأولياء في العصر الوسيط بالمغرب، لا يرصد لنا إلا حالات محصورة في أقل من عشر نساء من بين أزيد من 277 ترجمة. بل إن العنوان خير دليل على نظرة مؤلفه، ابن الزيات، فهو مخصص «لرجال» التصوف. والملاحظة نفسها تنسحب على كتاب ابن قنفد

«أنس الفقير»[20] الذي ألف في القرن الرابع عشر، فهو بدوره لا يحتوي إلا على ذكر ثلاث نساء بشكل مباشر. كما أن «سلوة الأنفاس»[21]، لمحمد بن جعفر الكتاني (ت. 1926) الذي نشر في نهاية القرن التاسع عشر، حول أولياء فاس، يخصص نسبة ضئيلة للمرأة التي تحضر غالبا في صورة مجنونة أو مجذوبة. فمن بين أزيد من 1800 ترجمة لا نجد إلا 48 ترجمة نسائية، وفي معظمها تقتصر على الاسم وتاريخ الوفاة. ومن المثير أن النص الوحيد الذي عثرنا عليه لمناقب الوليات من النساء، يتعلق بامرأة من سوس، خصص بأكمله لمريم السملالية سليلة الولي الشهير سيدي أحمد أوموسى بسوس. يقع النص في أزيد من 200 صفحة مخطوط لم ينشر بعد رغم أهميته[22].

لم يكن حال النساء في المشرق بأحسن حالا في المتون التي خصصت لأولياء الله الصالحين[23]، فأشهر كتاب حول الأولياء «تذكرة» للعطار لا يضم إلا سيرة صوفية واحدة: (رابعة العدوية) من بين أزيد من 50 وليا، وحتى في هذه الحالة فالعطار يبررها بكون رابعة من الرجال. وفي كتاب أبو النعمان الأصفهاني (القرن 11م)، «حلية الأولياء»، لا يضم إلا 28 امرأة (حوالي 4 المائة من ما ورد في مصنفه من التراجم)، وسارت على منواله أغلب مصنفات التصوف التي

---

20 – أبي العباس أحمد بن الحسين القسطيني الشهير بابن قنفد، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق: أبي سهل نجاخ وعلي جمعة، دار المقطم، القاهرة، 2002.

21– محمد بن جعفر ابن ادريس الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأنفاس بمن أقبر من العلماء بفاس، طبعة حجرية، فاس، 1898، 3 أجزاء.

22 – نشكر ذ. ارفاك الذي أمدنا بالمخطوط.

23 – بخصوص حضور النساء في النصوص التراثية المشرقية انظر :

Ruth. Roded. *Women in Islamic biographical collections*. Boulder. Colo. 1994. pp. 92-93.

احتلت فيها تراجم النساء نسبة ضئيلة جدا بالمقارنة مع الرجل. وكان يجب انتظار عبد الرحمان بن أبي علي ابن الجوزي (ت 1200م) في كتابه «صفة الصفوة»[24]. كي نعثر على نسبة لابأس بها من النساء الصوفيات (240 امرأة، أي ربع ما ورد في مصنفه). ومن المهم الإشارة إلى أن ابن الجوزي، الذي عاصر فريد الدين العطار (ت 1230م)، يجرد هذا العدد المهم من النساء عكس معاصره العطار الذي لم يترجم إلا لامرأة واحدة. بعد هذا التاريخ نجد كتب شعيب الحريفيش (ت. 1398م) «الروض الفائق» يخصص بابا «لأخبار النساء»، وفي القرن الخامس عشر كتب ابو بكر الحسني من دمشق (ت 1426م) «كتاب سير السالكات المؤمنات» خاص فقط بالنساء وهو كتاب مخطوط توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية بباريس.

إن ضعف حضور النساء في المصنفات المناقبية ليست خاصية محصورة في العالم الإسلامي، فحتى التقاليد المسيحية لم تعط للمرأة حقها في حقل القداسة. فعدد النساء المعترف بهن من طرف الكنيسة الكاثولكية بالقداسة canonisées ضئيل مقارنة بالرجال[25]. فكتب المناقب المسيحية بدورها همشت النساء، و مثل كل الديانات السماوية، جعلت من الرجل رمزا للكمال الديني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. تكتسي كتب المناقب hagiographie بعدا دينيا كبيرا في الديانة المسيحية. فهذه المناقب عادة ما يتم جمعها بعد وفاة المعني بالأمر

---

24 – ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، صفة الصفوة ، حققه وعلق عليه محمود فاخوري؛ خرج أحاديثه محمد رواس قلعجي. – بيروت: دار المعرفة، 1985.

25- Jean-Pierre, Albert, Le sang et le ciel. Les Saints mystiques dans le monde Chrétien, Paris-Aubier, 1997.

بعد قرون ليتم تقديمها كملف للسلطة الكنسية كي تتم معالجتها من أجل موافقة البابا على تتويجهن ببركته canonisation ليصبحن في مرتبة ولي saint، مما دفع الباحث جون كلود شميت . J.Cl. Schmitt، إلى وصف وظيفتها بصنع الأولياء La fabrique de saints[26].

ومن أشهر النصوص في هذا الباب كتاب جاك دو فوراجين Jacques de Voragine ، الذي عاش في القرن الثالث عشر يترجم لأزيد من 180 رجل دين مسيحي ليصبح الأكثر انتشاراً بعد الانجيل[27]. هذه الخصوصية لكتب المناقب المسيحية ستجعل النساء أكثر تهميشا، لأن الأمر لايتعلق فقط بسرد مناقب النساء من أجل جعلها قدوة بل تقدم لقداسة البابا للمباركة وإضفاء شرعية دينية تمنح للمرأة مرتبة ولية sainte.

حتى وإن لم تكن وظيفة المناقب في العالم الإسلامي، كما هو الحال عليه في النصوص المناقبية hagiographie لدى المسيحيين، صنع الأولياء fabrique de saints، فلا يكمن أن نغفل مساهمة الخطاب المنقبي الإسلامي في تأسيس وصنع ولاية الولي بإنتاجها لنمط مثالي عن مساره وحياته. وغياب النساء في هذه النصوص انعكس على مكانتهن وقلل من حظوظ ولوجهن حقل الولاية مقارنة مع الرجال. وقبل الخوض في تقديم نماذج لولاية النساء من خلال، النمط المثالي المؤسس أو مسارات شخصية لوليات، نتوقف في الأبواب الموالية عند أسئلة إشكالية حول، ما نسميه بالعوائق التي حالت دينيا واجتماعيا وثقافيا دون ولوج المرأة عالم الولاية بسهولة.

---

26 - Jean-Claude. Schmitt, « *la fabrique de saints* », Annales E.S.C., 2, 1984.
27 - Jacques, De Voragine, *La légende dorée (Legenda aurea)*: H. Champion, Paris ,1997.

II

الدم، لعنة النجاسة

1- الجسد والطهارة

مبدئيا القداسة لا جنس لها. ولكن بمراجعة المعتقدات الدينية نخرج بعكس ذلك إذ نجد أنفسنا أمام نصوص وتمثلات تجعل المرأة في حالة دونية بسبب عدم طهارتها. فهي دائمة الترجح بين حالة الطهر pur والنجاسة impur عكس الرجل. وهذان المفهومان أساسيان في المنظومة الدينية وعالم القداسة.

وتحضرنا هنا إشكالية الطهارة وعلاقتها بالجسد. فالجسد هو أداة الإنسان للتقرب إلى الله. فبوساطته يتعبد: يركع ويسجد ويقوم ويصوم ...، لذا كان واجبا إخضاعه لشروط أولها وأهمها الطهارة. فقبل كل طقس ديني وجبت طهارة هذا الجسد بالاغتسال. والطهارة لها بعد رمزي أكثر مما هي مجرد مسألة تنظيف مادي hygiène. لأن في غياب الماء بإمكان المسلم التيمم باستعمال الحجر أو التراب، وهي ممارسة لا تنظف، بقدرما لها بعد رمزي وطقس ديني يخضع له الجسد، ليصبح أهلا للعب من دور الوسيط بين الروح الإنسانية والله إبان طقس الصلاة. فطهارة الجسد ليست مسألة نجاسة مادية فقط، حتى ولو كانت دما، بل لها أبعاد أخرى.

ولا تنحصر عملية طهارة الجسد على فترة معينة من حياته اليومية، محددة بوقت الصلاة، بل تتخذ تمظهرات أخرى، فالذكر المسلم توشم على جسده علامات الطهارة منذ صباه بواسطة الختان، الذي ينظر له كتطهير لجسده، ففي اللهجة المغربية يطلق على عملية الختان اسم «الطهارة»، بما لها من وظيفية إخراج الجسد من حالة المدنس. لذا تسارع بعض الأسر إلى ختان ابنائها في سن مبكرة من أجل تطهيره. فلا يحق للفرد أن يتعايش مع جسد لم يخضع لطقوس الطهارة الدينية. لذا نجد في الديانة اليهودية يتم ختان الطفل في يومه السابع بعد الميلاد.

إضافة إلى هذه الطهارة هناك طهارة شبه يومية يخضع لها جسد المسلم وتنقسم إلى طهارة صغرى وكبرى تنخرط في آليات تطهير الجسد من النجاسة. منذ الوهلة الأولى تم تصنيف الجسد في خانة سلبية عليه دائما التطهر من أجل المثول أمام الله في الطقوس التعبدية، فالجسد معرض للمدنس والنجس وهو يؤدي وظائفه البيولجية اليومية: غائط أو بول أو ريح. في هذه الحالات على المقبل على الصلاة أن يتوضأ كي يصبح أهلا للمثول أمام الله. أما في حالة ممارسة الجنس (الجنابة) أو دم الحيض والنفاس، يتحتم الإقبال على اغتسال أكبر من الاغتسال الحاصل في الوضوء بالنسبة للنجاسة الأولى. وممارسة الجنس المشار إليها تعني الممارسة في إطار شرعي. أما إذا كان خارجه فعلى الجسد أن يخضع لعقاب جسدي بالضرب بالسوط، كي ينال عقابه على ما ارتكبه من معصية. الجسد هو موضوع إكراهات الروح، ومن هنا نفهم إلحاح النص الديني عليه في

الطهارة عبر الاغتسال الجسدي physique لتعرضه الدائم للدنس. فالروح وهي تبحث عن الخلاص و الدخول إلى عالم التقوى تتطلب جسدا طاهرا، فامرأة من نساء «التشوف» نجدها بعد توبتها تقول «انصرفت إلى منزلي وتجردت من ثيابي وتطهرت وأقبلت على طاعة الله عز وجل»[1]. حتى وإن كانت طهارة الجسد ثانوية بالمقارنة مع طهارة الروح، لكنها ضرورية وإجبارية وفرض على المسلم. والجسد كذلك هو مصدر الخير أو الشر بأفعاله. فالعقل يخطط ولكن الجسد هو الأداة الفاعلة.

وجسد المرأة هو الأكثر خضوعا لمسألة الطهارة، مقارنة بالرجل. فتكوينها البيولوجي يجعلها في حالات تدنيس يدعوها للتّطهُر كي تصبح جديرة بممارسة طقوسها الدينية. وتعتبر المرأة مدنسة مؤقتا نظرا للدم الذي يسيل منها: دم الحيض ودم الاستحاضة ودم النفاس، وهذه كلها مخصوصة بالمرأة. فالدم من المنظور الديني مادة مدنسة، فهو رجس. والغالب لدى علماء المسلمين أن الدم، بتفصيل أو غيره، من أنواع النجاسات وكل نجس محرم.

وحثت المعتقدات الشعبية على تجنب أماكن الدم. وسواء كان الدم آدميا أو لحيوانات، فهو مصدر لقوى غيبية شريرة. والدم الآدمي يعتبر أكثر من غيره ذا حمولة رمزية أسطورية: فالدم قرين للحياة والموت، فرؤيته لا تترك أحدا في وضعية حياد. والأساطير والتمثلات حول الدم في الثقافات الإنسانية تعكس كلها قيمته الرمزية الخطيرة.

---

1 - ابن الزيات، التشوف، ص. 112.

ونلاحظ أن الدم حين يتعلق الأمر بالرجل فهو مرتبط بالشرف والقرابة الأبوية و التضحية و عقد العهود، أما حين يتم الحديث عن دم النساء فإنه يوحي مباشرة إلى عالم المدنس.

دم المرأة بالذات يبعث على الخوف والرهبة والتقزز، على المرأة أن تعمل على إخفائه وستره لأنه علامة العار والدنس وخوف الآخر. دم المرأة كما تقول الباحثة جاكلين شافر Schaeffer Jacqueline دم الحياة دم الجنس ودم الموت، ولقد كان موضوع عدة أساطير وتأويلات رمزية وسحرية حول العلاقة بين الزمن الدوري والموت والطهارة [2]. إن حياة المرأة لصيقة ومصحوبة في مراحلها بالدم: دم الحيض عند البلوغ، ودم البكارة عند الزواج ودم النفاس حين تمنح الحياة - وقد تلقى الموت أيضا وهي تنمح الحياة في لحظة مخاضها [3]. إن حياة النساء أكثر علاقة بالدم من الرجال، وهو دم يثير الخوف والحذر والابتعاد عنها. دم المرأة هو المانح للحياة وأيضا المنذر بالموت أما الرجل فهو يمنح الحياة بواسطة السائل المنوي.

حين لا تحيض المرأة في شهرها فذلك إيذان بالخصوبة والحياة عبر الحمل بمولد جديد بالنسبة للمرأة المتزوجة، على عكس ذلك، لأن حيضها يعني أن الدم السائل عقيم، ودليل على فشل عملية الإخصاب الطبيعية، إنه دم لم يحمل بذرة الحياة بالحمل، دم فاسد.

2- Jacqueline, Schaeffer, « *Le fil rouge du sang de la femme* ».Champ Psychosomatique. 2005. p. 40

3 - وفي حالة الولادة فإن المرأة تفقد كما كبيرا من الدم، أحيانا يؤدي بحياتها حين يصبح نزيفا. وإلى حد الآن، ورغم ما أحرزه العلم من تقدم وانتشار للمؤسسات والرعاية الطبية، فإنه ما زالت نسبة مهمة من النساء يفقدن الحياة عند الولادة. إن منح الحياة قد يؤدي إلى الموت. فالخط الفاصل بين الحياة والموت في لحظة الولادة، بسبب الدم، رهيف.

دم الحيض الذي يؤشر على أنه دم فاسد ومدنس يدفع بالمجتمع بإبعاد، المرأة، عن ممارسة حياتها العادية، فيجب سجنها وإبعادها في مكان بعيد عن الجماعة كي لا تدنسها. عليها الاختفاء عن الأنظار وانتظار طهارتها كي تعود لمزاولة نشاطها، أي كي تصبح كائنا اجتماعيا من جديد. لقد أبعدت المجتمعات التقليدية والحضارات القديمة المرأة الحائض عن المجتمع في أكواخ ومناطق معزولة تسمى «ديار الحائضات»، لتجنب الاختلاط بالآخرين، كي لا تدنسهم أو تجلب لهم الشر. فدمها يحمل أرواحا شريرة. كما أنها تصبح جسدا باردا ذات طباع تنعكس سلبا على صحة جسدها وصحة الآخرين.

وذهبت المعتقدات المسحية في الغرب إلى حد اعتبار أن دم الحيض يجلب الشر ويقضي على المحاصيل الزراعية ويجفف منابع الماء. وارتبط كذلك في هذه المعتقدات باستعماله في السحر والشعوذة. وهي كلها معتقدات عملت الكنيسة المسيحية منذ العصور الوسطى على نشرها وتكريسها وتبريرها دينيا. وهو بطبيعة الحال ما كان له انعكاس على وضعية المرأة باعتبارها كائنا ناقصا. ويعتبر المؤرخ الفرنسي ميشلي Michelet، الذي عاش في القرن 19م، أن الديانتين المسيحية واليهودية كانتا السبب الرئيس في جعل المرأة كائنا سيئا: فهي الساحرة والمشعوذة وحاملة اللعنة الأبدية. وهي كلها نتائج «للخطيئة الأولى» التي حملتها الكنيسة لحواء [4].

4- Thérèse. Moreau. «Sang sur : Michelet et le sang féminin». Romantisme. Année 1981. Volume 11. Numéro 31. p. 151 - 166

ولم يقتصر هذا التأويل السلبي للدم على الديانات والمعتقدات، فالفكر الفلسفي والطبي منذ القدم عكس تمثلات ثقافية واجتماعية تجعل من الدم النسائي مرادفا للدنس والمرض، ويعتبر في الآن نفسه أن التكوين الفزيولوجي للمرأة يجعلها في مرتبة أدنى من الذكر ككائن ناقص. ونحيل في هذا الموضوع على دراسة عالمة النفس كاترين ديبرا بكينو[5] Catherine Desprats Péquignot. ففي الطب القديم لدى كل من أرسطو وسقراط - اللذين ظلت أفكارهما مهيمنة مدة قرون بعد وفاتهما- فإنه عبر دم الحيض يتم تطهير الجسد من التلوث والبقايا العضوية وكل ما قد يسبب ضررا صحياً لجسد المرأة «البارد» عكس جسد الرجل «الساخن». فالدم الذي يخرج من المرأة الحائض يعتبر دما فاسدا افرزه الجسد ليتطهر منه، و هذا سيؤثر على الطب التقليدي إلى حد الآن حين نجد بعض المعتقدات السائدة تعتبر إخراج الدم purgation من جسد المريض يساعد على شفائه، لأنه يطهر الجسد.

إذا فدم الحيض هو دم مدنس ومتسخ وفاسد لفظه الجسد، و مما يزيد من دناسته أنه يخرج من العضو التناسلي الجنسي للمرأة، بما يمثله ذلك في اللاوعي والتمثلات من بعد سلبي ومصدر للتقزز. مع العلم أن الدم الذي يخرج من أعضاء أخرى من جسد المرأة – الفم أو الأنف – كان يعد كذلك دما مدنسا، لأنه لا يعدو أن يكون جزءا من دم الحيض تم إخراجه على مستوى الوجه، ومن هنا يأتي عنوان

5- Catherine. Desprats Péquignot. «Correspondances sexe/visage et sang génital», Champ Psychosomatique. 2005, n° 40, pp. 115-133.

المقال المذكور أعلاه في طرح التقابل بين العضو الجنسي – الوجه والدم الفرجي correspondances sexe/visage et sang génital .
كما أن عالم النفس فرويد، يعد دم الحيض برازا [6].

كما نلاحظ فإن اعتبار دم الحيض ودم النفاس نوعا من التدنيس، ظاهرة كونية بغض النظر عن المجتمعات و اختلاف المعتقدات الدينية السائدة فيها: ومن أجل فهم هذه الظاهرة في المجتمعات الإسلامية يجب أن نعود لبعض جذورها في الديانتين المسيحية واليهودية اللتين تعدان المرأة الحائض كائنا مدنسا كما أسلفنا الذكر. ففي المسيحية دم الحيض مرتبط بخطيئة المرأة – الخطيئة الأولى – التي على إثرها أصابها عقاب إلهي: فحواء أكلت من ثمار شجرة شهية النظر، حرمها الله وأعطت لآدم فأكل، وأصابها عقاب إلهي لهذه الخطيئة. والخطيئة نجاسة لا بد من التطهر منها بالتوبة. فالحيض عقاب إلهي على خطيئة المرأة حسب المنظور المسيحي ستظل تحمله أبديا، فالحيض لعنة ستظل تنتقل من امرأة لأخرى، فالأم ستنقله لابنتها وهذه الأخيرة لذريتها من النساء [7]. فآدام أخطأ لكنه كانت حواء هي السباقة إلى الخطأ وهي التي دفعته إلى الخطأ لتتحمل هي بالدرجة الأولى مسؤولية الخطيئة الأولى.

واعتبار المرأة كائنا غير طاهر ليس محدداً بدم النفاس، في فترة منحها الحياة، بل حتى بجنس المولود كما هو الحال في الديانة

6- « j'ai d'ailleurs oublié que le sang menstruel est aussi à compter au nombre des excréments». Freud– Jung, Correspondance 1906/1909, Tome I. Gallimard 1975. letter du 14/6/1907. p.115.

7 – حول بعض دلالات الدم ف الثقافة المسيحية . انظر مقال :
Jacqueline, Schaeffer, op., cit.

اليهودية حيث لم يتوقف باب التحريم على المرأة بمنعها من دخول أماكن العبادة وتدنسيها كل ما لمست، بل تعداه إلى وضع شروط تختلف مدة النجاسة فيها حسب جنس المولود ذكرا أو أنثى. فإذا كان المولود ذكرا فالمرأة تعتبر غير طاهرة أربعين يوما وإذا كان أنثى ثمانين يوما. فالأنثى تندس أكثر من الذكر وهو ما يعني ضمنيا أيضا كونها نجسة حتى وهي تخرج إلى لعالم. وعموما الحيض في التصور اليهودي والمسيحي أصل الخطيئة ومصدر لقوى الشر وكل اقتراب من الحائض هو تدنيس للذات. والمرأة، حتى و هي تمنح الحياة، مدنسة وتندس من يقترب منها والأشياء التي تلمس كما جاء في السفر القديم، الذي يعد نصا دينيا مقدسا مشتركا بين اليهود والمسيحيين: « واذا كانت امراة لها سيل وكان سيلها دما في لحمها فسبعة ايام تكون في طمثها وكل من مسها يكون نجسا الى المساء. وكل ما تضطجع عليه في طمثها يكون نجسا وكل ما تجلس عليه يكون نجسا. وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا الى المساء. وكل من مس متاعا تجلس عليه يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا الى المساء. وان كان على الفراش او على المتاع الذي هي جالسة عليه عندما يمسه يكون نجسا الى المساء. وان اضطجع معها رجل فكان طمثها عليه يكون نجسا سبعة ايام وكل فراش يضطجع عليه يكون نجسا.» الكتاب المقدس - العهد القديم. سفر اللاويين [، 15 الآيات 19 – 25] :

وبالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية، فالأمر يعود لما قبل الإسلام، إذا أن المرأة الحائض كانت مصدرا للا طهر و يتم تجنبها.

مع الإسلام أضفيت شرعية دينية على عدم طهارة المرأة في المحيض: «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » (البقرة :222). فدم الحيض نجاسة كما يؤكد أيضا الحديث النبوي: « فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي»[8].

ونؤكد هنا على تميز الإسلام عن الديانات السماوية الأخرى فيما يتعلق بأحكام الحيض. وهو ما ظهر بإلحاح منذ بداية سن الأحكام الدينية الإسلامية في المدينة المعروفة بوجود قبائل اليهود بها، والتي كانت أحكامهم الدينية جد صارمة على الحائض كما رأينا أعلاه. ونسرد في هذا سياق حديثا نبويا يبين كيف خفف الرسول من أحكام اليهود على المرأة الحائض « أن اليهود كانوا ، إذا حاضت المرأة فيهم ، لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت. فسأل أصحاب النبي (ﷺ) النبي (ﷺ). فأنزل الله تعالى: « ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض » فقال رسول الله (ﷺ) «اصنعوا كل شيء إلا النكاح » فبلغ ذلك اليهود فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئا إلا خالفنا فيه»[9]. فالحائض في الإسلام لا تعزل ولا يمارس عليها حصار مثل ما هو سائد لدى اليهود، فهي ليست كائنا لا يجب لمسه والابتعاد عنه وإبعاده، فهي

---

8 – صحيح مسلم، الجزء الأول، (كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاته)، ص. 662.

9 – ن م، ص. 246.

ليست نجاسة تنجس كل من حولها. ففي الإسلام يجوز للحائض غسل رأس زوجها ورجيله وأن يتكأ في حجرها، بل حتى الممارسة الجنسية فهي غير محرمة كليا. فإن الرجل بإمكانه مباشرة الحائض فوق الإزار. الإسلام يحرم فقط جماع المرأة الحائض مباشرة في الفرج. ومن أتى حائضا فعليه الكفارة عند جمهور العلماء ولو أن في الأمر اختلافا. ويبقى أن نشير إلى أن الحيض يعتبر بالنسبة للفقهاء بابا عظيما من أبواب العلم، ولهذا كثير من أهل العلم يتجنب الفتيا فيه لكثرة الاشتباه فيه.

ومع ذلك فإن أحكام الحيض في الإسلام تمنع المرأة من مجموعة من الطقوس الدينية: الصلاة والصيام، والطواف بالكعبة ودخول المسجد ولمس القرآن وحتى قراءته. ويحرم عليها المعاشرة الجنسية المباشرة. إنها أحكام لا تنطبق على الرجل. فقداسة المرأة محكومة بهذه المعطى المرتبط بنجاستها. فالمرأة عليها واجب الطهارة بعد الحيض إذا أرادت أن تقبل على الطقوس الدينية التي توقفت عنها إبان فترة الحيض والنفاس أي فترة إفراز الدم، وهو ما يعني أنها طيلة هذه الفترة كانت غير طاهرة وغير مستعدة للمثول أمام الخالق إلا بعد الطهارة الكاملة، وهي التي تتحقق بالاغتسال الشرعي. ومسألة الطهارة تطرح بإلحاح على المرأة و ليس على الرجل. وهي غير مرتبطة فقط بالجسد إنها ذات بعد ميتافزيقي.

ودم الحيض لا يقصي المرأة من القداسة بل من حقل السلطة أيضا. فهي لا يحق لها تقلد مناصب القيادة في نظر بعض الفقهاء

نظرا لأن دم الحيض والنفاس يؤثران على نفسيتها، وفي الآن نفسه يحولان دون كمال دينها. وتعتبر في مدة أيامه مقصية من الحقل الديني بفرائضه وطقوسه، وهو وضع لا ينطبق مع من يريد أن يتحمل مسؤولية ولقب إمارة المؤمنين بأبعادها السياسي والديني والرمزي من هذا المنظور الفقهي.

ولم يقتصر ربط التدنيس بدم الحيض على المرأة. فبعض الحيوانات بدورها صنفت في خانة الممسوخات لأنها تحيض. وفي هذا الباب اعتبر أكل لحم الأرنب مكروها لأنها تحيض، ومن المذاهب من يحرمه لهذا السبب. فحسب التأويل الفقهي السائد أن الأرنب في فترة حيضها تتردى حالتها النفسية، مما يؤثر على سلامة الإنسان وصحته في حالة أكل لحمها، فالقول الغالب لدى بعض الفقهاء هو تحريم أكل لحوم الأرانب لأنها من الثدييات التي تحيض.[10]

وإذا كان أتباع المذاهب السنية عموما يعتبرون أكل لحم الأرنب مكروها، فإن الشيعة، خاصة الشيعة الإمامية الإثني عشرية، لا يأكلون لحم الأرانب الأنثى. لأنها من الممسوخات. فهي قذرة وممسوخة لأنها تحيض مثل النساء. بل هناك رواية متداولة نقلا عن الشيعة تقول أن الأرنب كانت امرأة قذرة لا تغتسل من حيض ولا جنابة ولا غير ذلك فمسخت لتصبح أرنبا.

---

10 - «حدثنا يحيى بن خلف حدثنا روح بن عبادة حدثنا محمد بن خالد قال سمعت أبي الحويرث يقول إن عبد الله بن عمر وكان بالصفاح قال محمد مكان بمكة وإن رجلا جاء بأرنب قد صادها فقال، عبد الله بن عمرو قال: قد جيء بها إلى رسول ﷺ وأنا جالس فلم يأكلها ولم ينه عن أكلها وزعم أنها تحيض»، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، كتاب الأطعمة، (باب في أكل الأرنب)، رقم 3792.

هذه التصورات حول دم الحيض وعلاقته الوطيدة بعالم النجاسة والمسخ الذي تجاوز الآدميين جعلت من المرأة كائنا دونيا دينيا ومقصيا من الطهارة الصافية التي يحتمها ولوج عالم القداسة. ولعل حديث النبي عن فاطمة، قصد إبراز مكانتها بوصفها حورية آدمية لم تحض، دليل صارخ عن ارتباط الحيض بالنجاسة. ففاطمة كي تصل إلى مرتبة الطهارة الصافية لم تحض «إبنتي فاطمة حوراء آدمية لم تحض ولم تطمث وإنما سماها فاطمة لأن الله فطمها ومحبيها من النار»[11]. كما أن خديجة بنت خويلد كانت تلقب بالطاهرة.

2- الحيض المدنس

رغم اختلاف النصوص الدينية السماوية وصرامة أحكامها في تفسيرها وطرحها لمسألة حيض المرأة وأسبابه، فإنها اتفقت على جعل المرأة الحائض غير طاهرة ومبعدة من حقل الممارسة الدينية أو إن فترة الحيض. يظل الحيض، رغم أنه خارج عن إرادة المرأة، عائقا أمام طهارتها الدائمة التي تمكنها من ممارسة طقوسها الدينية. فهي عرضة في أي وقت للإقصاء من عالم الطهر مما يجعلها في حالة يأس وهي تتقرب إلى الخالق وموضوعة في مأزق وحيرة وجودية إذ باغتتها الحيض. فها هي عائشة تبكي حين حيل بينها وبين طواف البيت وهي رفقة النبي (ﷺ) في حجة الوداع. ولم يكن أمام النبي (ﷺ) إلا أن يواسيها بالقول بأن ما حل بها هو قدر عليها أن تقبله مثل بقية بنات آدام، عن عائشة رضي الله عنها قالت: «خرجنا مع النبي (ﷺ) ولا نرى إلا الحج

---

11 - محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، المجلد الأول، مكتبة المعارف الرياض، 1992، ص. 618.

حتى إذا كنا بسرف أو قريبا منها، حضت فدخل علي النبي (ﷺ) وأنا أبكي فقال: أنفست (يعني الحيضة). قلت: نعم. قال: إن هذا شيء كتبه الله على بنات آدم فاقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي»[12]. وما أكثر النساء اللواتي يعشن في قلق واضطراب داخلي وهن مقبلات على الحج مخافة أن يحضن إبان فترة الطواف. ولعله بجرد سريع لبعض الأسماء التي تطلق على الحيض لدى العرب، يقربنا من وضع المرأة في هذه الفترة في التصور والمخيال لاجتماعي: عراك، إعصار، إكبار، فراك، دراس.

والمرأة وهي تجاهد من أجل الوصول إلى أعلى درجات ومنازل الولاية يحل بها عائق يحول بينها وبين التقرب إلى الله. فحين زارت رابعة العدوية الكعبة، بعد أن كابدت العناء لسبعة أعوام للوصل إليها، توسلت إلى الله ليظهر لها شيئا من سعادة العشاق الذين جاؤوا طالبين الوصول إليه «وفي الحال أتاها الحيض وهتف هاتف: إن مقامهم الأول أن يكابدوا العناء سبعة أعوام في سبيلنا كي يزوروا حجرا (الكعبة)، وعندما يقتربون من ذلك الحجر، ينغلق الطريق عليهم كلية بسبب علة فيهم. أسرعت رابعة وقالت : إلهي، لا تدعني في بيتك، ولا تتركني في بيتي، وإما تتركني في بيتي، أو تدعوني إلى بيتك في مكة، لم استكن في البيت، أنني أريدك أنت. وأنا لست جديرة ببيتك، قالت هذا وعادت »[13].

---

12 - صحيح مسلم، الجزء الثاني، (كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران)، ص. 873.

13 - فريد الدين العطار ، ص. 263-264.

موقف قوي المغزى عن دور الحيض في إقصاء المرأة. فما أن أنهت رابعة طلبتها داعية الله وصول منزلة قريبة منه «حتى أتاها الحيض وصارت غير طاهرة». والنص يوضح أن هذا العائق هو الذي أغلق الطريق عليها، فحيل بينها وبين الرقي في مراتب الولاية وحرم عليها دخول الكعبة، بيت الله الذي أتت تزوره، لتعود لبيتها منقطعة للعبادة وفي نفسها حرقة وخيبة من حرمانها من نيل غايتها. وحرمان المرأة الحائض من دخول الكعبة هو امتداد لمنعها من دخول مكان مقدس آخر هو المسجد. إن عدم جواز دخول المرأة الحائض للمسجد ليس لكونها لا تصلي أيام حيضها أو نفاسها، بل هو لاعتبارات ذات صلة بالطهارة وما تحمله من نجاسة تشكل تدنيسا لبيت الله في صيغته المصغرة التي هي المسجد. وهذه الحيلولة دونها وبيت الله لم تكن لتعيشه المرأة بدون أن يؤثر فيها ويؤثر على نظرة الآخرين لها. ومن المتصوفة الرجال، أبي يزيد البسطامي، الذين شبه، حالته النفسية وهو على باب المسجد يبكي لا يستطيع دخوله، بوضع النساء في وضعية الحائض التي تلوث المسجد، لأن هذه الأخيرة غير طاهرة وحرم عليها دخول المسجد «يروى أن الشيخ عندما كان يصل إلى باب مسجد، كان يقف برهة، ويبكي. سئل ماهذه الحال ؟ فكان يقول أجد نفسي كامرأة محيضة، تخشى أن تلوث المسجد»[14]. والرأي المحافظ السائد لدى بعض الفقهاء، أخذا عن حديث نبوي، والذي انتشر وسط العامة، يعتبر المرأة ناقصة عقلا ودينا. وإذا كان نقصان العقل مرتبط بالشهادة (شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل) فإن نقصان الدين بالحيض

14- فريد الدين العطار ، ص. 356.

الذي تنقطع فيه المرأة عن الصلاة والصوم، بل إنه من أسباب دخولهن النار كما ورد في الحديث نفسه « يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار» [15]. وورد في صحيح مسلم أيضا حديث في نفس المعنى، حيث النساء من أكثر أهل النار» اطَّلَعْتُ في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء ». [16]

ونشير أخيرا أن الدين لم يكن الحقل الوحيد الذي تناول الحيض بشكل من التمايز وإظهاره كنقطة ضعف للمرأة. فالدارسات العلمية الحديثة التي يشرف عليها طبيب برازيلي انكبت بدورها على الموضوع في بعده السلبي، جاهدة على العمل على توقيف الدورة الشهرية بيولوجيا بالنسبة للمرأة نظرا لما يسببه لها من ألم وإزعاج وتعب وإرهاق يحد من قدراتها في مسايرة الرجل في العمل والطموح والمردودية. ولقد نشر أطروحته حول الموضوع في كتاب مثير للجدل [17].

15- « خرج رسول ﷺ في أضحى، أو فطر، إلى المصلى، فمر على النساء، فقال : (يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار). فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: (تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن). قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: (أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل) . قلن: بلى، قال: (فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم). قلن: بلى، قال: (فذلك من نقصان دينها).»

محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار إحياء الكتب العربية، الجزء الأول، (كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم) ، ص.116.

16 – صحيح مسلم، الجزء الرابع، كتاب الرقاق، (باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء) ، ص. 2096.

17- Coutinbo. Elsimar. Is Menstruation Obsolete? How Suppressing Menstruation Can Help Women Who Sugger from Anemia. Endometriosis. or PMS, New York. Oxford University. Press. 1999.

ليس المرأة مسؤولة عن نجاستها مادام الدم الذي يخرج منها لا تتحكم فيه ويتجاوز إرادتها. فهي ليست مذنبة ولا دخل لها في نجاستها. ورغم ذلك فهي عكس الرجل عليها أن تقدم على الدوام براهين طهارتها. فجسد المرأة في ترجُّح دائم بين حالتي الطهارة والنجاسة. وكأن على المرأة أن تصل إلى سن اليأس، حين تنقطع دورتها الشهرية، إن هي أرادت الوصول إلى درجة القداسة.

III

الجسد الأنثوي والمقدس

1- الجسد المشتهى

للولاية جنس كما تبين لنا مما سبق. وهذا الجنس محدد بالاختلافات الفزيولوجية بين الرجل والمرأة. لذا سيكون الجسد في صلب الفرق والتمايز والاختلاف بين الولاية النسائية والرجالية. وجسد الأنثى بواقعه وبتمثلاته الاجتماعية والدينية أثر بعمق في طبيعة صلاحها وتحديد موقعها داخل حقل الولاية. فلقد تطرقنا سابقا لمسألة النجاسة المرتبطة بالدم السائل من جسد المرأة ودوره في تقليص حظوظها في نيل مكانة دائمة في دائرة القداسة المرتبط بالطهارة. وإذا كان هذا الدم المدنس خارجا عن إرادة المرأة في علاقتها مع جسدها، فإن الجسد كمصدر للفتنة تتحكم فيه إرادتها نسبيا. فالجسد الأنثوي، في التصور السائد، هو منبع الفتنة بما يوسم به من جمال وزينة. فجسد المرأة يرمز للغواية المغري بالفاحشة، ويسكنه الشيطان الذي يعمل على الدوام على استدراج الرجل ليعصي ربه ويوقع به في حبائل الخطيئة. فالنساء فتن الأنبياء والرسل[1] فما بالك بالرجال العاديين، ففي سورة يوسف يوصفن بالكيد « **فلما**

1 - نموذج قصة يوسف و زليخة التي تتكرر في حالة أولياء آخرين.

رأى قميصه قد من دبر قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم» (يوسف، 28). فالرجل في موقف سلبي أمام جسد المرأة. فهي التي تغريه وتتسبب في انشغاله عن العبادة وخروجه عن الطريق السوي. لذا كان لزاما إخضاع أداة الفتنة هذه المتمثلة في الجسد لضوابط دينية تعمل على تدجينه وتنميطه وإخضاعه للمراقبة والعمل على إخفائه قدر الممكن، سواء بإخفاء المرأة ومنعها من الظهور نهائيا مثال المرأة المحجبة، أو فرض حجاب يسترها إن هي أرادت الخروج مؤقتا للمجال العام. ويجب أن يكون اللباس فضفاضا لإخفاء، ليس فقط الجسد، بل تفاصيله. فلا يجب أن يكون ضيّقا ولا شفافا ليخفي معالم الأنوثة لديها حتى تبرأ نفسها من تهمة الفتنة بجعل جسدها فاقدا لكل الأشكال التي تميز أنوثتها. هكذا أصبح الجسد الأنثوي ذنبا ومصدر إثارة آثمة. فهو كله إثارة يستفز غريزة الرجل ومصدرا للشر والخطيئة.

لا يصبح الجسد الأنثوي ذا قيمة ايجابية رمزية إلا حين يؤدي وظيفته الطبيعة والثقافية المتمثلة في الإنجاب. ففي هذه الحالة يصبح موضوع تقديس لأنه يرتبط بدور الأمومة والخصوبة ومنح الحياة. وهو الدور الذي منح للمرأة في الحضارات القديمة سلطة وهيبة ترقى على الرجل. خاصة أنها بوظيفة الإنجاب تتحول إلى مصدر الحياة والمانحة لها مع ما لهذه الوظيفة من بعد عميق في النسق الرمزي للكون. لهذا نلاحظ أن المجتمعات القديمة ارتقت بالنساء إلى مراتب الألوهية، وظهرت آلهات للخصوبة والخير والعطاء. وتحولت هذه المكانة تدريجيا مع الهيمنة الذكورية و إعادة تشكيل المنظومة الثقافية

والدينية بما يخدم رؤية الرجل. وكان الدين حاضرا ليعبر عن رؤية الإنسان للعالم ليصبغ تاريخ المرأة وواقعها بنظرة دونية يتوارى فيها الدور الإيجابي والمقدس لفائدة الدور السلبي المجسد في الغواية والإثارة والشهوة والشر والخطيئة والنجاسة ...

نلاحظ أن لتوظيف النص الديني الدور الكبير في تكريس المرأة كمصدر للفتنة المتمثل في جسدها بالذات، جاء في سورة آل عمران: «زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب »(آل عمران، 14). وزاد من حدة هذه النظرة ما تم تداوله من الأحاديث المنسوبة للنبي (ﷺ): «ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء»[2]، «المرأة عورة، وإنها إذا خرجت استشرفها الشيطان، وإنها لا تكون أقرب إلى الله منها في قعر بيتها »[3] و«إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون فاتقوا الدنيا واتقوا النساء فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء وفي حديث ابن بشار لينظر كيف تعملون» [4] بل هناك حديث منسوب لنبي (ﷺ) في صحيح مسلم تقدم فيه المرأة على صورة شيطان الذي يفتن الرجل: «إن المرأة تقبل في صورة شيطان، وتدبر

---

2 – صحيح مسلم، الجزء الرابع، (كتاب الرقاق، باب: باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء)، ص. 2097.

3 – محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد السادس، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع بالرياض، 1996، ص. 424.

4 – صحيح مسلم، الرابع، (كتاب الرقاق، باب: باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء)، ص. 2098.

في صورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته؛ فليأت أهله؛ فإن ذاك يرد ما في نفسه»[5] والحديث يرد في روايتين أخريين في صحيح مسلم نفسه ولم يذكر عبارة «تدبر في صورة شيطان». ولكن المرأة كمصدر إثارة جنسية يجب تجنبها لأنها تدفع لارتكاب المعصية، ظلت واردة في هذا الحديث. كما أن شخصية الأنثى لصيقة بالنفس في النص الديني، النفس الضعيفة والتي تغري بالمعصية لمن اتبعها.

مادامت المرأة مصدر فتنة، من خلال جسدها بالذات، فإن النص الديني سيعمل على ضبطه وتقنين حركاته بحجبه عن الأنظار بواسطة لباس يخفي ما قد يظهر من مفاتنه. ووردت آيتان من القرآن تحدد ما يجب أن يكون عليه ثياب المرأة: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون» (النور، 31) وفي آية أخرى « يا أيها

5 - صحيح مسلم، الجزء الثاني، (كتاب النكاح، باب ندب من رأى امرأة فوقعت في نفسه إلى أن يأتي امرأته أو جاريته فيواقعها)، ص. 1066.
مسلم يستدرك هذا الحديث برواية أخرى لا تذكر الشيطان: حدثنا زهير بن حرب حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث حدثنا حرب بن أبي العالية حدثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى امرأة فذكر بمثله غير أنه قال فأتى امرأته زينب وهي تمعس منيئة ولم يذكر تدبر في صورة شيطان» نفس المصدر السابق.

النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما»(الأحزاب،59).

والمطلوب من المرأة المسلمة - حسب التأويلات المحافظة والمتشددة لهاتين الآيتين - أن تخفي زينتها الجسدية وأن يكون ثوبها ساتراً لجميع جسدها، فلا يرى الغير منها إلا الوجه والكفين. بهذا اللباس سينتزع جسد المرأة من أعين الرجال الشهوانية الكامنة، رغم أن سبب الفتنة يعود دائما إلى لمرأة وليس إلى الرجل حتى وإن كان هذا الأخير هو الآثم بنظراته. ويستعان هنا بالأحاديث من أجل تقنين أكثر لجسد المرأة الموسوم دائما بالزينة لما قد يحمل من شبهات الإغراء ووسيلة إثارة الفتنة. والملاحظ أن الشرع يسكن الجسد على الدوام، إنه موضوع ترويض ومراقبة و تدجين له ظاهريا وباطنيا: الوضوء- الاغتسال - الحجاب - اللحية - الختان- الجنس- الطعام والشراب - اللباس ... الخ فالجسد حاضر بقوة في الدين لأنه الوسيلة والأداة التي تتم بها العبادات والسلوك. فالخطاب الديني حول الجسد يجعله خاضعا لتقنيات وممارسات دائمة تختلف في بعضها حسب الجنس. ويظل جسد المرأة هو الذي يتحمل القسط الأكبر من سلطة النص في أحكامه المقننة والمراقبة للجسد. بحيث، إذا كان الرجل يبحث في نظرته لجسد المرأة عن الزينة، فإن جسد الرجل لا يقدم كموضوع فتنة في النصوص الدينية – على الأقل بشكل مباشر - تجعله موضوع شهوة وإغراء. كما انه لا تمارس عليه اكراهات كثيرة مثل الجسد الأنثوي. عموما جسد الرجل متحرر من الضغوط الاجتماعية

والدينية التي طلبت من جسد المرأة الصالحة أن يكون جسدا محجوبا وغائبا. فالمرأة لا تصلح إلا بنفي négation ونكران dénier جسدها.

الجسد الأنثوي الموصوف بالفتنة واللذة و الرغبة، محاصر بقوانين وأعراف جعلت منه عورة يجب إخفاؤها باللباس وحجبه عن الأنظار في ثوب أو وراء الأسوار، فارضة عليه حماية مشددة من طرف المجتمع وموضوع كل الانتقادات والمراقبة والاكراهات، لا يستطيع الخروج من هذا الحصار والتعبير عن مكبوتاته إلا في حلقات الجذب الصوفي أو حالات الجنون كما سنرى مع مجذوبات ومجنونات فاس. وحين يبيح النص الشرعي للجسد الإسلامي اللذة الجنسية فهي مقننة شرعا ومشروطة وموجهة بغاية الإنجاب وإكثار سواد الأمة.

وبالنسبة للجسد لدى المتصوف، فهو أحيانا لا يعتبر نقيضا للروح بل وسيلتها للرقي إلى الأعلى والتقرب من الله. وليتحقق ذلك يجب إخضاع الجسد لنظام صارم وتقنين حركاته ومظاهره وحضوره وتحريره من الاكراهات المادية والدنيوية، ليصبح الجسد انعكاسا للروح في صفائها و بحثها عن الخلاص. فالمرأة الصوفية وهي تبحث عن إخضاع الجسد للروح، تعرضه، بالزهد والصيام، لشتى المحن والاختبارات قصد توجيهه في المسار السليم، لأنه هو المكون الحيواني للإنسان فهو الباحث عن الشهوة بالجنس أو حب الطعام. الاعتكاف الديني يجعل الجسد في عزلة عن محيطه ويخلو الفرد فيه إلى نفسه في عمل ومجهود لتطويع وتكييف الجسد مع رغبات الروح السامية. ويمر تحرير الجسد عبر تحطيمه ونفيه والقضاء

عليه لإزالة الحجب مع الله وتحقيق الكشف الإلهي الذي هو غاية المتصوف.

وتحضر في هذا الميدان كذلك المقابلة بين الجسد والنفس. فالصوفي في صراع دائم ضد النفس - الجسد لإخضاعها وكبت نزواتها وقهرها بالمجاهدة البدنية حتى لا تستهويه ويتبعها. وكثيرا ما شبهت النفس بالمرأة في النصوص المناقبية، مثل هذا النص المقتطف من كتاب «السر المصون في ما أكرم به المخلصون»، حيث يسرد حكاية رجل يسمع جيرانه كل ليلية صراخه في صراع مع امرأة يضربها بقسوة ولكنهم لا يسمعون صوتها ليكتشفوا في الأخير أن الرجل أعزب يعيش وحيدا، ويعترف انه يقضي الليل في صراع مع النفس أي الجسد ورغباته[6]. الجسد مسكن الرغبة والمكون الفزيولوجي للآدمي الذي يجب قهر نزواته ومتطلباته وهو في نفس الآن أداة للتقرب من الله ووسيلة تعكس طموح الروح والمشاعر والأحاسيس الدينية الداخلية للمتصوف. فعلى ظاهره ترسم علامات التقوى وبواسطته تتم ممارسة الطقوس ومن خلاله يعبر للخارج عن الإيمان. فالنور الذي يشع من وجوه العباد والبكاء وغيرها من التعابير التي يعكسها الجسد هي ما يجعل منه ليس فقط حاجزا للوصول إلى الله، بل وسيلة مثلى للوصول إليه ولكن من خلال قهره وإبعاد كل نزواته ومعالم الإثارة والشهوة عليه وإخفاء معالم زينته وكل ما يرمز أو يحيل إلى ملذات العالم الدنيوي. في الأخير نشير إلى أن للجسد في المنظومة الدينية المسيحية أبعاد أعمق،

6 - Ferhat, Halima, *Le saint et son corps : une lutte constante*, op. cit., p. 457.

لأنه قرين بجسد المسيح الذي يعتبر بالنسبة لهم جسدا إلهيا، فهو مسكون بروح إلهية حلت فيه incarnation. وغياب جسد عيسى – قبر –، الذي رفعه الله إليه جعل من تمثلات الجسد في المسيحية أبعادا كبيرة، فجسد المسيح يؤثث المشهد الديني والروحي المسيحي وانعكس ذلك على مسار حياة قديسات saintes المسيحية. ونحيل بهذا الصدد إلى بعض الدراسات في هذا الموضوع [7].

2- الجسد الغائب والمعذب

رأينا كيف يركز النص الديني بقوة على الجسد الذي يعتبر عورة، بما يمثله من فتنة محتملة داخل المجتمع. فهو جسد الغواية واللذة ومصدر لتشييع الفتنة والمفاسد المترتبة عليها. فكشف زينة المرأة هو منبع الإغراء الذي يؤدي بالرجل إلى الخطيئة، فوجب حجبه خشية منه بلباس شرعي. ولم يقتصر الأمر لدى المتصوفات على مسألة حجبه وإخفائه، بل إنه تجاوزه إلى عمل داخلي يقصد من وراءه إخفاء جمال هذا الجسد بإنهاكه وتعريضه لشتى أنواع العذاب والمحن كي يذوب وينمحي فاسحا المجال أمام الروح كي تناجي ربها بدون إكراهات عالم المحسوسات وتتحرر من الجسد مصدر الفتن وسجن الروح.

وبما أن المرأة هي أصل الغواية واللذة الجنسية وجسدها بجماله وفتنته يسكنه الشيطان، فإن المجاهدة ضد هذا الجسد تبقى إحدى

---

7 - Jaques, Le Brun, « A corps perdu. Les biographies spirituelles féminines du XVII siècle», n°7. Corps des dieux, le temps de la réflexion, Gallimard, 1986, pp. 389-408.

- Marie-Christine, Pouchelle, Représentation du corps dan la légende dorée», Ethnologie française, 3/4, pp : 293-308.

- Jean Pierre, Albert, Le sang et le Ciel. op., cit.

السبل لقتل مصدر الفتنة واللذة الشهوانية. فالطهارة لا تتم فقط عبر الاغتسال بل تمر عبر المعاناة والعذاب وقهر هذا الجسد. فالصوفي يعتبر الجسد سجنا للروح لأنه يحول دون أن تتصل هذه الروح بخالقها. فالروح مرتبطة بالسماء وبعالم المثاليات، وهي أقرب إلى الدين وعالم الروحانيات وكل ما هو مقدس بينما الجسد هو مادي مرتبط باللذة والمتعة الدنيوية: الطعام والجنس وغيره. فحينما يموت الإنسان تصعد روحه إلى السماء أما الجسد فيورى الثرى. أي أنه يمكث في الأرض، العالم الدنيوي المدنس في انتظار أن يبعث من جديد يوم القيامة كي يحاسب عن ما ارتكب من خطايا ويجازى على ما فعل من خير وتقوى. فثنائية الجسد والروح حاضرة بقوة في المجال الديني والصوفي بالخصوص. وبناء عليه فإن على الباحث، عن الرقي في مقامات التصوف، أن يعمل على تخليص نفسه من الماديات وشؤون الدنيا. وكان الزهد والتقشف ترجمة لهذه الرؤية الصوفية في الحياة.

فالزهد والصيام والتقشف في المعاش كانت لها انعكاسات صحية وبدنية على جسد المتصوف بل إن منهم من يجعل من قهر الجسد سبيلا من سبل التقرب إلى الله. ويرصد كتاب «التشوف»، حول أولياء المغرب في العصر الوسيط، نماذج لأوصاف أجساد أولياء من الزهاد والصلحاء: فأبو محمد عبد الله «صار جسمه كالسفود المحترق من كثرت التقشف»[8] و«أبو يعقوب صلى حتى تفطرت قدماه»وآخر «كان من كثرة العبادة نحيلا كالخيال حتى لصق

8 - ابن الزيات، التشوف، ص. 145

جلده بعظمه»[9]. وآخر «كان يواصل خمسة عشر يوما حتى انحلته العبادة»[10]، وتكرر مرة أخرى عبارة «لصق جلده بعظمه» في حالة ولي آخر « محلوق الرأس، نحيل البدن، قد لصق جلده بعظمه»[11]. إنها حالات لأجساد متصوفة انسلخوا عن الدنيا. بل منهم من سقط جزء من جسده في إحالة إلى تحلل جزء من جسمه «سقط بعض من جسده في بعض الأوقات»[12] وكان رد فعله أن شكر الله على ذلك بصنع طعام كثير للفقراء. فكلما ظهرت علامات المرض والضعف على الجسد إلا كان ذلك علامة على الورع والتقوى ونكران للذات الجسدية[13].

وإذا كان هذا حال الجسد الرجالي الصوفي وهو الجسد المحايد، الذي لا يثير فتنة ولا يغري، فما بالنا بجسد المرأة الذي وسم بكل أوصاف الغواية. كان إذا على المرأة أن تبذل جهدا مضاعفا لأن جسدها منبع المتعة ومكمن الشهوة ويحيل على زينة الدنيا. وكان عليها ليس فقط أن تحاكي الرجل في فناء الجسد بل أن تصل إلى حالات قصوى في إجهاده لأنه رمز أنوثتها الآثمة. فلا يكفي حجبه وستره عن الأنظار والتعفف عن تزيينه وإظهار مفاتنه، ولو أمام الزوج، بل كان الجسد النسائي موضوع عمل مركز لقهره والتخلص

9 – ن م، ص. 196

10 – ن م، ص. 441

11 – ن م، ص. 419.

12 – ن م، ص. 312.

13 – نحيل هنا على الدراسة المتميزة التي قامت بها حليمة فرحات خاصة في مقال :

Halima, Ferhat, *Le saint et son corps*, op., cit., pp. 457-469.

من كل ما قد يبدو عليه من علامات الإثارة. وتعداه إلى إخضاعه لنظام صارم يتوخى القضاء عليه من أجل أن تبقى الروح طاهرة من دناسته لارتباطه بشهوات الدنيا الباطنية والجنسية. وما الرغبة التي عبرت عنها العديد من المتصوفات بالموت، إلا تعبيرا عن هذه الرؤية التي تريد التخلص من الجسد والانتقال إلى عالم آخر.

أضحى الجسد يشكل، بالنسبة للمرأة المتصوفة، عائقا للتدرج في مراتب الصلاح. وثابرت في القضاء على معالم الجمال التي قد تظهر عليه. فالعديد من المتصوفات كن جميلات المظهر ولكن بدخولهن عالم التصوف تبدلت أحوال أجسادهن تماما لتختفي علامات الحسن. ونسرد نماذج من كتاب ابن الجوزي في حديثه عن العابدات والمصطفيات والصالحات:

فبحرية تقول باكية «تركتك وأنا رُبطة، وأتيتك وأنا حشفة فاقبل الحشفة على ما كان منها وكان بها مسحة من جمال، وكان الجوع قد اضر بها ومكثت أربعين يوما لم تأكل فيها شيئا إلا شيئا من حمص»[14] وأخرى من اليمن: «كانت باليمن امرأة من العرب جليلة جهورية حسنا وجمالا كأنها بدنة يقال لها خنساء بنت خدام، فصامت أربعين عاما حتى لصق جلدها بعظمها، وبكت حتى ذهبت عيناها وقامت حتى أقعدت من رجليها»[15] وأخرى، نظرا لحسنها، أمرها قوم أن تغري شابا: «أمر قوم امرأة ذات جمال بارع أن تتعرض للربيع بن خثيم لعلها تفتنه وجعلوا لها أن فعلت ذلك ألف درهم

14 - ابن الجوزي، ج. 4، ص. 39.
15 - ن م، ص. 302.

فلبست أحسن ما قدرت عليه من الثياب وتطيبت بأطيب ما قدرت عليه ثم تعرضت له حين خرج من مسجد فنظر إليها فراعه أمرها فأقبلت عليه وهي سافرة فقال لها الربيع كيف بك لو قد نزلت الحمى بجسمك فغيرت ما أرى من لونك وبهجتك ؟ أم كيف بك وقد نزل بك ملك الموت فقطع منك حبل الوتين أم كيف بك لو قد ساء لك منكر ونكير؟. فصرخت فسقطت مغشيا عليها فو الله لقد أفاقت وبلغت من عبادة ربها أنها كانت يوم ماتت كأنها جذع محترق»[16] وحالة عجردة « رأيت عجردة العمية في يوم عيد عليها جبة صوف وقناع صوف وكساء صوف قالت فنظرت فإذا هي جلد وعظم [...] وسمعتهم يذكرون عنها أنها لم تفطر ستين عاما»[17] أو زجلة العابدة «وكانت قد صامت حتى اسودت وبكت حتى عمِشت، وصلت حتى أُقعدت»[18] وأخرى يحزنها منظر ذراعها وهو بدين: «واني لأرى ذراعي سمن فاحزن»[19]. لم يكن الأمر يقتصر على عابدات المشرق؛ فوليات المغرب كن أيضا ممن زهدن في الحياة حتى أصبحت أجسادهن هزيلة. فمنية بنت ميمون الدكالي حين زارها صاحب كتاب «التشوف» كتب: «زرتها ورأيتها عجوزا اسودت من الاجتهاد، ولصق جلدها بعظمها»[20]. وهو نفس حال امرأة مجهولة كذلك من مراكش «فرأينا عجوزا قد لصق جلدها بعظمها»[21].

16 - ابن الجوزي، ج. 3، ص. 191.

17 - ابن الجوزي، ج. 4، ص. 31-32.

18 - ن م، ج. 4، ص. 40.

19 - ن م، ج. 4، ص. 302.

20 - ابن الزيات، التشوف، ص. 316.

21 - ن م، ص، 386.

انعكس الصيام والنظام الغذائي الصارم المتسم بالزهد عن كل ملذات الطعام مباشرة على الحالة الجسدية. فهاهي صالحة من صالحات البصرة «لم تفطر ولم تنم بالليل ولم تأكل خبزا ولا رطبا ولا تمرا و إنما تطحن لها باقلا وتخبز لها خبزا تقتات به وتأكل التين اليابس دون الرطب وتنال من الزيت والعنب واللحم الشيء اليسير»[22]. لم تقتصر المتصوفات على الالتزام بما قنن النص الديني في علاقة الجسد بالطعام بتحريم و تحليل بعضها، وبعض الأطعمة حتى وإن لم تصنف حراما فإنها أصبحت مستبعدة من طرفهن. فالصيام هو القاعدة، وإذا كان ولابد من الأكل فليكن منه اليسير والبسيط. وانحصرت مأكولات المتصوفات فيما تمنحه الطبيعة من ثمار ونباتات، وأبعد من موائدهن أطعمة البذخ والكماليات وتعففن عن الإفراط في ما يتناولنه. كان الصيام المتواصل والعبادة المستمرة والبكاء الدائم والزهد في كل شيء والانقطاع عن ملذات الدنيا، سمات مشتركة بين هؤلاء النساء اللواتي اخترن حياة التصوف. وكان محيطهن يشفق على ما وصلت إليه أحوالهن الصحية وحال أجسادهن، ولم يكن ذلك ليزدهن إلا إصرارا على المضي في سلوكهن غير عابئات. فهن استبدلن أفراح وملذات الدنيا بالألم واتخاذ طريق شاق نحو سعادة أخروية صعبة المنال بالنسبة لهن. يترجح توقهن لنيلها بين الأمل واليأس مثلما تترجم في حالتهن النفسية الدائمة القلق.

---

22 – ابن الجوزي، ج. 4، ص. 32.

3- البكاء المطهر للجسد

ومن أهم المواضيع الحاضرة في تعبير الجسد الصوفي عن ورعه ومناجاته الخالق هو البكاء. ولو أنه حالة نفسية داخلية فإن أثره على الجسد جلي، سواء بالعمى أو غيره من الأعراض التي تطرأ على الصوفي. دخلت الصالحات في تعبدهن وصيامهن واعتكافهن في نوبات من البكاء المتواصل، إلى حد أن منهن من فقدت بصرها من كثرة البكاء. ويعوض فقدان البصر، حسب الرؤية الدينية، بهبة البصيرة التي تفتح بابا آخرا للمتصوف وتقربه من الله. فلقد كحلن عيونهن بالحزن الذي يدخل في إطار إنهاك الجسد ويساهم في نحولته. وتعتبر العين من مكونات الجسد الأكثر رهافة و نقلا للأحاسيس والحالة النفسية الكمينة للإنسان. فذرف الدموع والعين الدامعة في سبيل ربها خوفا منه أو اشتياقا للقياه هي من مكونات التصوف. إلى حد أنه في أدبيات التصوف نجد العديد من المتصوفة يردون تحت اسم البكائين. وتتنافس المتون المناقبية [23] في إبراز تقوى هؤلاء الذي وصل الأمر ببعضهم بأن كان يبكي الدم بدل الدمع [24]. وقد يكون لتأثير الديانة المسيحية دور في مسألة البكاء. فالإنجيل يروي على لسان المسيح « طوبى للذين يبكون، فإنهم يعزون» Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. [25] كانت هذه المقولة مؤسسة لميلاد هبة البكاء وإعطائه أولوية كبيرة في

---

23 – من بين أهم هذه النصوص المناقبية حول البكاء ما ورد في كتاب الحريفشي، في المجلس العاشر تحت عنوان « في ذكر ما جاء في البكاء والبكائين من خشية الله تعالى».

24 – شعيب الحريفيش، ص، 65.

25 – انجيل متى Matthew

مسار التقوى والخلاص الروحي. فالمسيحية تحث على البكاء لأنه يطهر الروح. فالدموع التي كانت تعبر عن الحزن والألم، أصبحت علامة التقوى و الورع. بل أضحت الدموع هبة من الله يهبها للأتقياء من عباده، فهي تستحق ولا تمنح لسائر الناس. فهناك فرق بين الدموع العادية والدموع الموهوبة من الله. وكان العديد من رجال الدين يبحثون بشوق عن هبة الدموع Le don des larmes. فهي تصنع من الرجال والنساء فئة مختارة اصطفاها الله دون غيرها[26] جاعلة من الدموع أداة روحية Un instrument spirituel للتقرب من الله.

يعطي الإسلام بدوره للدموع وبكاء المتعبد قيمة دينية في درجات الإيمان. إذ ورد البكاء في أكثر من موضع بالقرآن والسنة بمعاني نقلته من حالة نفسية عادية إلى مقام عال في العلاقة بالله. «ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعا» (الإسراء، 109)، «وإذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكيا»(مريم 58). وقوله تعالى: « وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين» (المائدة، 83). وقَالَ رَسُولُ اللّه «يا أيها الناس ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا فإن أهل النار يبكون في النار حتى تسيل دموعهم في خدودهم كأنها جداول حتى تنقطع الدموع فيسيل - يعني الدم - فيقرح العيون»[27]. وقول كذلك «ما من عبد يخرج من عينيه دموع

26- Nagy, Piroska, Le don des larmes au Moyen-Âge, Albin Michel, Paris, 2000.

27 – ابن كثير، تفسير القرآن، دار طيبة، 2002، الجزء الرابع، ص. 191.

وإن كانت مثل رؤوس الذباب من خشية الله تعالى فتصيب شيئا من حر وجهه إلا حرمه الله تعالى على النار»[28].

حتى وإن لم نجد مباشرة ظاهرة هبة البكاء في التقاليد الإسلامية فإن البكاء حاضر في النص القرآني والحديث كسلوك يترجم التقوى والخشوع. بل أن موضوع البكاء كهبة يحضر في بعض نماذج النبوة أوحى الله تعالى إلى النبي شعيب عليه السلام: «ياشعيب هب لي من رقبتك الخضوع ومن قلبك الخشوع ومن عينيك الدموع، وادعني فإني قريب. وقيل بكى شعيب عليه السلام مائة عام حتى ذهب بصره فرده الله تعالى إليه فبكى مائة أخرى حتى ذهب بصره فأوحى الله تعالى إليه يا شعيب ما هذا البكاء إن كان خوفا من ناري فقد أمنتك منها، وإن كان شوقا إلى جنتي فقد أبحتك إياها. فقال: وعزتك يا رب ما بكائي شوقا إلى جنتك ولا خوفا من نارك ولكن عقد حبك في قلبي عقدة لا يحلها إلا النظر في وجهك الكريم»[29]. ولقد تناولت الباحثة الإيطالية جيوفونا كلاسو Giovanna Classo[30] موضوع الدموع من خلال النصوص المناقبية للغرب الإسلامي، وخاصة نص ابن قنفذ (740-810 هجرية) «أنس الفقير وعز الحقير». حيث تم التركيز في هذا المقال على دور الجسد إلى جانب الكلام في نقل المعرفة الروحية والتعبير عنها. ففي الكتابات المناقبية

28 - ابن ماجه، سنن، المكتبة العلمية، بيروت، (كتاب الزهد، باب الحزن والبكاء)، رقم 4197. وفي نفس الباب ورد حديث آخر «ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا» رقم 6194 .

29 - شعيب الحريفيش، ص، 62.

30- Giovanna, Classo, Les sourires et les larmes. Observation en marge de quelques textes hagiographiques musulmans, Al-Qantara, 2000, pp. 445-456

للعصر الوسيط، تخلص الباحثة أن الدموع هي تمظهرات للمشاعر والأحاسيس الدينية، فهي تغسل وتطهر[31]. تصبح دموع المتصوف لغة الجسد في نقل دواخله إلى الخارج، بل والتأثير على محيطه كما ورد في حديث ابن قنفذ عن أبي الحسن بن يونس الصنهاجي «وكان إذا حدث له البكاء تصيب أهل المجلس خشية عظيمة وتدمع عين كل واحد منهم»[32]. هذا الولي المغربي اشتهر بالبكاء، ووصفه ابن قنفذ أنه « لاتكف له دمعة» «حتى أصبح يخاف عليه» ودفع الأمر بابن قنفذ أن يقول لبعض رفاقه «هذا الولي لايموت إلا من البكاء»[33]، نبوءة تحققت بعد أن بكى بكاء شديدا لسماعه أبياتاً صوفية، وقصد بعدها «زيارة امرأة صوفية متعبدة ضريرة - أي لا تبصر - فجلس في فم الغار الذي كانت منقطعة فيه، فسلم عليها ورحبت به، ثم كلمته بكلام شهق منه شهقة واحدة فمات» هكذا لقي، هذا الولي الشهير، ربه على يد امرأة من الصوفيات بعد أن أنهكه البكاء. وليس من غريب الصدف أن تكون هذه الصوفية فاقدة للبصر ومن المتعبدات المنقطعات في غار[34]. فالبكاء والتعابير الشفهية للمشاعر والأحاسيس والعواطف ليست فقط ظواهر فزيولوجية.

وهذه المكانة التي يحتلها البكاء في العلاقة الروحية بين الخالق والمخلوق، هي ما يبرر حضوره في ممارسة المتصوفات اللواتي أضحت

31- Giovanna Classo, p. 453.

32 - أبي العباس أحمد بن الحسين القسطيني الشهير بابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق: أبي سهل نجاح وعلي جمعة، دار المقطم، القاهرة، 2002، ص، 115.

33 - ابن قنفذ، ص. 115.

34 - ن م، ص. 116.

الدموع دواء، لا يسأمن من ذرفها متضرعات لله بعيون باكية. فهو يعبر عن عواطف وإحساس ديني للفرد. وعموما وعلى خلاف الرجال لم تكن دموع النساء ضعفا بل تعبيرا عن وجدان النفس القلقة والمعذبة بهموم الآخرة. إن الدموع النسائية دموع تذرف أمام العامة ولا ينظر لها بسلبية عكس دموع الرجال. فالرجل الذي يبكي هو رجل ضعيف، فبكاء الرجال ظل حصرا على المجال الخاص والحميمي بما يحتمه من حيطة وإخفاء عن العامة[35]. الفحولة والقيم الذكورية لا تتناسب مع الدموع، بينما بالنسبة للنساء، فلقد ارتبطت الدموع بجنسهن. المرأة شديدة التأثر وتعبر بسرعة وتلقائية عن مشاعرها وأحاسيسها بواسطة لغة الجسد الحزينة التي هي الدموع، خاصة دموع الصوفيات التي تنبع من تأثر وجداني عميق في علاقة بالخالق.

ومن أشهر الباكيات العابدة شعوانة التي لم تكن تكف عن البكاء رغم تأثيره السلبي على جسدها، فهي الوالهة التي لم تعد تبالي بما حولها من شدة البكاء: «شعوانة من المصطفيات العابدات التي بكت حتى خفنا عليها العمى فقلنا لها في ذلك فقالت: أعمى والله في الدنيا من البكاء أحب إلي من أن أعمى في الآخرة من النار - ملك ابن ضيغم قال: كان رجل من أهل ألبله يأتي أبي كثيرا فيذكر له شعوانة وكثرة بكائها فقال له أبي يوما صف لي بكاءها فقال: يا أبا مالك أصف لك

---

35 - ونحيل هنا على الدراسة الهامة التي أنجزت حول تاريخ الدموع في الغرب.

Anne, Vincent-Buffault, Histoire des larmes (XVIIIe-XIXe siècles), Marseille, Rivages, 1986.

Anne, Vincent-Buffault, «Constitution des rôles masculins et féminins au XIXe siècle: la voie des larmes», Annales. Economies, Sociétés. Civilisations, Année 1987, Volume 42, Numéro 4, p: 925 -954.

هي واله تبكي الليل والنهار ولا تكاد تفتر. قال: ليس عن هذا أسألك كيف تبتدئ البكاء قال: نعم يأبا مالك تسمع الشيء من الذكر فترى الدموع تنحدر من جفونها كالقطر. قال: فمجارى الدموع من أَلمآق الذي على الأنف أكثر أم مؤخر العين مما يلي الصدغ. قال: يا أبا مالك أن دموعها أكثر من أن يعرف هذا من هذا ما هي إلا أن تسمع الذكر فتجيء عيناها بأربع نجوما متبادرة جدا فبكى أبي وقال: ما أرى الخوف إلا قد أحرق قلبها كله. ثم قال: كان يقال أن كثرة الدموع وقلتها على قدر احتراق القلب إذا احترق القلب كله لم يشأ الحزين أن يبكي إلا بكى والقليل من التذكرة يحزنه...»[36]، وحين طلب منها زوارها أن تقصر في البكاء رفقا بنفسها « بكت ثم قالت والله لوددت أن أبكي حتى تنفد دموعي ثم أبكي الدماء حتى لا تبقى في جسدي جارحة فيها قطرة من دم وأنى لي البكاء قال فلم تزل تردد ذلك حتى انقلبت حدقتها ثم مالت ساقطة مغشيا عليها»[37] وكانت تقول «من استطاع منكم أن يبكي فليبك وإلا فليرحم الباكي فإن الباكي إنما يبكي لمعرفته بما أتى إلى نفسه»[38].

ومثلما اجتهدت الصوفيات في مسح علامات الزينة على الجسد بالصيام والتعبد، فإن جمال العين كان موضع عمل مضن من أجل محو معالمه بالبكاء « عن مالك بن دينار قال رأيت امرأة بمكة من أحسن الناس عينين فكان النساء يجئن فينظرن إليها فأخذت في البكاء فقيل لها تذهب عيناك فقالت إن كنت من أهل الجنة فيبدلني

---

36 – ابن الجوزي، ج. 4، ص. 37-36.

37 – ن م، ص. 37.

38 – ن م، ص. 38.

الله عينين أحسن من هاتين وإن كنت من أهل النار فسيصيبهما أشد من هذا فبكت حتى ذهبت إحدى عينيها». وعابدة أخرى من المشرق ارتسمت علامات الدموع على خدها من كثرت البكاء: «فما زالت تبكي حتى خد الدمع في خدها»[39]. كان عزاء بعض المتصوفات، في انتظار الموت، هو البكاء ومنهن من تجد فيه سعادتها المؤقتة في دار الدنيا ودواء لشفاء دائهن، فلما سئلت صوفية من قبل رجل لما لا تسأم من طول البكاء ردت عليه: «يا بني كيف يسأم ذو داء من شيء يرجو أن له فيه من دائه شفاء»[40].

4- الجسد المتشوق إلى الفناء

مع المتصوفات يتحول الجسد، الذي يحدد جنس المرأة في اختلافها عن الرجل والذي يجب إخفاؤه وستره، لأنه فتنة، إلى جسد يجب إخضاعه لتجربة صارمة من قلة الأكل والنوم والقيام والركوع والسجود وتعريضه لأسباب الألم والمعاناة. يصبح الجسد الصوفي أداة للتعبد وللتقرب من الله ولو تطلب الأمر إنهاكه بل إن إنهاكه عبادة في حد ذاتها وتربية على تطويعه والحد من جموحه وشهواته لتصل النفس إلى الطمأنينة والسكينة التي يصبو إليها المتصوف. يفقد الجسد االصوفي النسائي أنوثته. فهو لم يعد ذلك الجسد المثير أو منبع الفتنة بل جسدا يثير الشفقة وأحيانا التقزز من حال ماوصلت إليه صاحبته من الضعف والوهن، تلخصها عبارة تتكرر باستمرار «ولصق جلدها بعظمها». هنا ينتفي اللحم chair مصدر الفتنة

39 – ن م، ص. 392.

40 – ابن الجوزي، ج. 4، ص. 34.

والشهوة الجنسية. وفي حالات لم يصبح الجسد ضعيفا فقط بل اختفت أنوثته بتشبيهه بجسد الرجل حتى يصبح غير فاتن. كما هي حالة ولية من فاس أصبحت في صورة رجل بلحيتها «كانت لها لحية كلحية الرجال»[41]. وهي صورة قوية لما وصل إليه الجسد الأنثوي من جهة، و لكن أيضا له دلالة في كون معالم لأنوثته تنمحي ليصبح الجسد ذكوريا. وهي قمة التنكر الجنسي ونفي لأنوثتة. فالجسد الرجالي يظل النموذج في الصلاح. وقد نذهب أيضا في اتجاه تأويل إنهاك الجسد بكونه يروم محو الفوارق المؤسسة على البيولوجيا والتي يبرر بها التمايز السلبي ودونية المرأة. فبنفي الجسد ينتفي المبرر البيولوجي والفزيولوجي الذي تعتمد عليه التمثلات الاجتماعية والبنيات الثقافية والرمزية التي تنتج وتعيد إنتاج السلطة الذكورية في المجتمع العربي الإسلامي.

الجسد وهو يخضع لنظام صارم تعبدي يستجيب بدوره لإرادة صاحبه الباطنية. فمن الصالحات من أصبح بعض أعضاء جسدهن تذكر وتسبح، كمار ورد في كتاب «سلوة الأنفاس» بصدد حديثه عن إحدى صالحات فاس : « من الصالحات كثيرة الأذكار [...] وإذا نامت بقي حال الحركة في عروق عنقها على حاله في التسبيح والذكر»[42]. يعكس الجسد المتعبد والناطق بدواخل صاحبه والمستمر في وظيفة العبادة حتى بعد أن يغيب صاحبه عن الوعي بالنوم أو الإغماء، الدرجة التي انتهت لها الصوفية في تطويع وترويض

41 – محمد بن جعفر ابن ادريس الكتاني، سلوة الأنفاس، ج 1، ص. 308.

42 – ن م، ج 2، ص، 319.

جسدها. فالجسد يجب أن يخضع للروح في مغامرتها الروحية الباحثة عن ملامسة المطلق.

أضحى الجسد النحيل المنهك وشبه الغائب، كذلك، علامة للورع والتقوى. فعليه تظهر حالة الصوفية الداخلية ويعكس ظاهره للآخرين عمق وحالة ورعها والدرجة القصوى التي وصلت إليها في التعبد بتنكرها لجسدها وإهمالها المقصود والإرادي له. إنه جسد للتواصل مع العالم الخارجي في تبليغ رسالة عن الحالة الصوفية التي بلغتها الولية في العبادة. وبذلك أصبح كذلك جسداً نموذجياً يقتدى به بالنسبة للسالكين طريق المحبة والكد الدائم من أجل أن تصل أرواحهم إلى أعلى الصفاء وتجرع من «محبته لذيذ الكؤوس» كما جاء على لسان إحدى العابدات قبل أن تصرخ وتخر مغشية عليها. وتتكرر صورة الصالحات اللواتي يسقطن مغشيا عليهن بعد أن يشتد عليهن الحال. يمنح هذا الغياب عن العالم الحسي للصوفيات اتصال بعالم آخر قبل العودة إلى واقع يرغبن في الهروب منه. تحقق الغيبة المؤقتة عن العالم تواصلا مع «الحق» الذي تتشوق إليه الصوفية. ويبحث الجسد الصوفي عن هذه الوضيعة من الغيبوبة ودخول عالم اللاوعي مثلا في حالات الجذب الصوفي، حيث يتم التخلص من الجسد الذي يصبح بدون حركة أو يقوم بحركات عشوائية نظرا لغياب وعي صاحبه. كل شيء في الممارسة الصوفية يهدف إلى الخروج من الحياة سواء عبر الاعتكاف و العزلة و الصيام أو الرغبة في الموت.

لم يصل متصوفة المسلمين إلى ما وصل إليه رجال الدين المسحيين في فنائهم للجسد بالتعذيب الذاتي وأحيانا الصلب على

منوال عيسى ابن مريم المصلوب وطلب الشهادة للحاق بابن الله اليسوع من منظورهم[43]، ولكن هذا لا يعني أن الجسد الصوفي المسلم لم يعان ولم تكن هناك رغبة في تصفيته والتخلص منه عن طريق الموت. ويصبح الاختلال البيولوجي (المرض) أو العقلي (الجنون) من المراحل التي تؤدي إلى نهاية الصوفي وخروجه من العالم الدنيوي. وفي هذا الباب نسرد رواية وردت على لسان ذي النون المصري « [قال ذو النون المصري رحمة الله] عليه بلغني أن بالجبل المقطم جارية متعبدة، فأحببت أن أزورها فخرجت إلى الجبل أطلبها فلم أجدها، فلقيت جماعة من المتعبدين فسألتهم عنها، فقالوا أتسأل عن المجانين، وتترك العقلاء؟ فقلت دلوني عليها وإن كانت مجنونة، فقالوا نراها تجوز بنا تقع مرة وتقوم مرة وتصيح مرة وتسكت مرة وتبكي مرة وتضحك مرة. فقلت دلوني عليها فقال أحدهم تراها في الوادي الفلاني، فخرجت في طلبها. فلما أشرفت عليها سمعت صوتا ضعيفا [...] قال ذو النون فتبعت الصوت. فإذا أنا بالجارية، وهي جالسة على صخرة عظيمة، فسلمت عليها فردت علي السلام وقالت: يا ذا النون مالك وللمجانين، فقلت أمجنونة أنت ؟ قالت لو لم أكن مجنونة لما نودي علي بالجنون. قال وما الذي جننت به، فقالت: يا ذا النون حبه خبلني ووجده أقلقني وشوقه تيمني، فقلت: وأين محل الشوق منك؟ فقالت: يا ذا النون الحب في القلب والشوق في الفؤاد والوجد في السر، ثم بكت بكاء شديدا

43 - Dominique, de Courcelles, « Le corps des saints dans les cantiques catalans de la fin du Moyen Age », Médiévales, Année 1985, Volume 4, Numéro 8, p. 43 - 53.

حتى غشي عليها. فلما أفاقت قالت: أواه من فرط المحبة، يا ذا النون هكذا موت المحبين، ثم صاحت صيحة عظيمة وسقطت إلى الأرض فحركتها فإذا هي ميتة رحمة الله عليها»[44]

من خلال الروايات المناقبية نكتشف الرغبة القوية في الموت لدى هؤلاء المتصوفات كأقصى درجة الفناء الجسدي. كن يرين في الموت الخلاص من الجسد ولقاء الله. فكم من صوفية كانت تتضرع إلى لقاء الله بشوق ينم عن إرادة الانتقال إلى العالم الآخر. ففي مقاله حول «موت الولي في الإسلام» يتطرق الباحث إريك جوفروي Éric Geoffroy، إلى مراسيم الترتيب والاستعداد للموت من طرف الأولياء، ويأتي على ذكر نموذج الولية السيدة نفيسة (ت. 825)، سليلة الإمام علي التي عاشت في القاهرة، وكيف قامت بحفر قبرها في منزلها لما شعرت بقرب أجلها، وكانت تنزل له كل يوم وتقوم بختم القرآن بداخله[45]. ويروي ابن الجوزي في مصنفه عدة حالات من نساء اشتقن إلى لقاء الله، فعبيدة بنت كلاب، والتي يحكى أنها بكت أربعين سنة حتى ذهب بصرها، حين سألها زائر «ما تشتهين قالت: الموت. قلت: وَلِمَ ؟ قالت: لأني والله في كل يوم أصبح أخشى أن أجني على نفسي جناية يكون فيها عطبي يوم الآخرة»[46]. وعابدة من مكة تستغرب على كونها ما زالت على قيد الحياة وهي المشتاقة إلى ربها «أو ليس عجيبا أن أكون حية بين أظهركم وفي قلبي من الاشتياق

---

44 - شعيب الحريفيش، ص، 140-141.

45- Eric, Geoffroy, «La mort du saint en islam, Revue de l'histoire des religions»; Numéro 215-1, Volume 215, 1998, p.27.

46 - ابن الجوزي، ج. 4، ص. 22.

إلى ربي عز وجل مثل شعل النار التي لا تطفئ حتى أصير على الطبيب الذي عنده برء دائي وشفاء قلب قد أنضجه طول الأحزان في هذه الدار التي لا أجد فيها على البكاء مسعدا»[47]. والمتصوفة نفسها كانت تذوب شوقا إلى الموت بعد طول حياة تعبدية أنهكها الانتظار. ولا تختلف صالحات المغرب عن المشرقيات في الشوق إلى لقاء الله والإقبال على الموت بدون خوف. فللا عزيزية السكساوية، صالحة جبال الأطلس الكبير، بعد أن فشلت كل محاولات قتلها بالسم، لم تتردد حين قدمت لها خادمتها الوفية الطعام المسموم، في تناوله رغم معرفتها بما يحتويه من سم مدسوس مرددة : «من أجل الله سآكل ومن أجله سأموت». دون أن نتحدث عن الرؤى التي تخبر الولية بقرب أجلها وتستعد للموت فرحة بهذه «البشرى».

لقد «ذابت أنفس» الصوفيات شوقا إلى الموت كما نستشف من خلال روايات مناقبية. ويصبح لديهن هذا الموت السبيل الوحيد بعد أن أنهك الجسد بالصيام والتعبد والزهد وما يخضع له من نظام صارم، ولم يعد أحيانا بد من الموت المخلص من سجن الدنيا. ومنهن من طلبت قبل وفاتها أن تكفن في جبة من ثوب الشعر الذي كانت ترتديه. فلباس تعبدها صار كفنا لها. الجسد وهو يوارى التراب يجب أن يبقى حاملا علامات التعبد. وجبة الشعر الخشن التي صاحبت الجسد الحي سترافقه إلى العالم الأخر شاهدة على زهد وتقشف صاحبته.

الجسد هو المظهر الملموس للروح والمرأة تنتقل بجهدها من الجمال المحسوس إلى مراتب صوفية عالية تحرر روحها من حبس

---

47 - ن م، ج 2، ص، 159.

الجسد بملذاته و غرائزه وشهواته وإغراءاته المتعددة. تعمل الولية بعناد وإصرار عبر مراحل على ترويض وإنهاك الجسد المسكون بالرغبات الشيطانية والحاجز بين الروح والرب. وتمر في النهاية إلى العمل على فنائه المادي برغبتها القوية وتصميميها اليومي على التخلص من الحالة الجسدية، ويبقى الموت بعد سنوات من الإنهاك هو المبتغى والمخلص من الجسد- الدنيا والجسد المذنب على الدوام حسب رؤيتها الدينية. والموت هنا لا يعني إلا حياة أبدية في عالم آخر. فعبر الموت الجسدي تتوق الوليات إلى حياة أبدية في عالم آخر، الموت هو الوصول إلى اللاموت immortalité بطريقة أخرى. يصبح الموت إذا معبراً إلى عالم آخر مثالي، عالم لقاء الروح بربها والخلود في مأمن من العالم الدنيوي المليء بمسببات الخطايا.

IV

العزوبية أو الزواج المزعج

1-الزواج و العزوبية : رؤية ذكورية

لم يكن بالهين على المرأة فك الحصار الذي أسرتها فيه الصورة النمطية التي ربطتها بطبيعة الأنوثة والأمومة والعائلة والخدمة المنزلية ووظيفة المرأة التقليدية. فالصوفي، عموما، وهو يزهد في الدنيا ومتاعها ويروم ما يخلصه من ملذات الجسد طعاما وجنسا، وهو كذلك يبحث عن عزلة تحد من احتكاكه بالمحيط، كان عليه أن يتخذ موقفا من الزواج. وكان أمام حيرة من أمره إذ أن القدوة، النبي (ﷺ)، لم يزهد في النساء بل كن مما حبب له من هذه الدنيا إضافة للطيب والصلاة كما بينا سابقا. والأحاديث في فضل الزواج كثيرة فهو حصن للرجل وأغض للبصر وأحصن للفرج و مكثر للأمة وموفر للمال. وفي حديث قال النبي (ﷺ) «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي (ﷺ)، يسألون عن عبادة النبي (ﷺ) فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا: وأين نحن من النبي (ﷺ) قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول (ﷺ) إليهم فقال:

أنتم الذين قلتم كذا، وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني»[1] وقال: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة »[2].

أما المتصوفة الذين خرجوا عن قاعدة الزواج ورفضوه فإنهم استندوا كذلك إلى نصوص دينية من الكتاب والسنة كي يبرروا موقفهم مثل الآية: « يا أيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم فاحذروهم وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم» (التغابن: 14-15). فالزواج والأولاد قد يحولوا دون العبد والله وهم كذلك زينة الحياة الدنيا وفتنتها مثل الذهب والفضة وغيرها: «زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب»(آل عمران، 15). وفي آية أخرى «المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا » (الكهف، 46). وروي عن الرسول كذلك أحاديث تذهب في اتجاه ذم الزواج: «ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء» [3]

---

1 - صحيح البخاري، الجزء الخامس، (كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح)، ص. 1949.

2 - سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، (كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء)، رقم 2050 .

3 - صحيح مسلم، الجزء الرابع، (كتاب الرقاق، باب : باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء)، ص. 2097.

«الولد ثمرة القلوب وإنهم مجبنة مبخلة محزنة» [4]. وفي حديث قال النَّبِيُّ (ﷺ) : الشؤم في المرأة، والدار، والفرس»[5]. ومن الأحاديث الضعيفة السند، التي نسبت في هذا الباب للرسول (ﷺ)، نسرد أيضا : «خيركم بعد المائتين كل خفيف الحاذ قيل يا رسول الله وما الخفيف الحاذ قال الذى لا أهل له ولا ولد» [6] و«إذا أتت على أمتي ثلاثمائة سنة وثمانون سنة فقد حلت لهم العزبة والترهب على رؤوس الجبال»[7].

لم يكن تداول بعض هذه الأحاديث، رغم ضعف سندها بعضها، اعتباطيا، بل يعبر عن الإرادة في البحث عن الحجج الدينية والشرعية، ولوبفبركتها، لتمرير ممارسة وسلوك ونمط حياة أصبح يسود داخل وسط المتصوفة الذين أصبحوا يرون في الزواج عائقا بينهم وبين مسلكهم الروحاني. لقد وجد المتصوفة ضالتهم في هذه النصوص الدينية من أجل تبرير موقفهم في عدم جواز الزواج والإنجاب. كان منطقهم يستند إلى عقلية رجالية تصب في الابتعاد عن المرأة لأنها من فتن الدنيا ومتاعها بزينتها وإغراءاتها حتى ولو كانت زوجة. فالزواج أصبح مرادفا للدنيا التي كان المتصوف يبحثون عن التخلص من كل ما يربطه بها، والمرأة لصيقة بالرفاهية

---

4 – ابن كثير، تفسير القرآن، دار طية، 2002، الجزء الثامن، ص.140.
5 – صحيح البخاري، الجزء الخامس، (كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة)، ص. 1959.
6 – أبوالحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، المكتبة العلمية، 1999، الجزء التاسع، ص.31.
السهروردي، ص 340. ويذكر محقق السهروردي أنه ورد عن أبويعلى في مسنده بسند صحيح ولفظه « خيركم في المائتين كل خفيف الحاذ الذي لا أهل له ولا ولد».
7 – السهروردي، ص. 342.

التي تشغل عن الله » ولاشك أن المرأة تدعو إلى الرفاهية والدعة، وتمنع من كثرة الاشتغال بالله وقيام الليل وصيام النهار، ويتسلط على الباطن خوف الفقر، ومحبة الادخار. وكل هذا بعيد عن التجرد» [8]. فالسهروردي قال «من تعوّد أفخاذ النساء لا يُفلح» [9] في ربط مباشر بين المرأة وشهوة الجنس. كما أن الزواج كان مقرونا بالأولاد الذين هم كذلك زينة الدنيا التي على الصوفي الابتعاد عنها.

ومن أكثر المقولات التي تذهب في الابتعاد عن الزواج نسرد ما يلي عن السهروردي [10]: «وقال بـعض الفقراء - لما قيل له تزوج -: أنا لي أن أطلق نفسي أحوج مني إلى التزوج» « والصوفي مبتلى بالنفس ومطالبها، وهوفي شغل شاغل عن نفسه، فإذا ابتلي انضاف إلى مطالبات نفسه مطالبات زوجته يضعف طلبه، وتكل إرادته، وتفتر عزيمته» و«ما رأيت أحدًا من أصحابنا تزوج فثبت على مرتبته» و«لا يبلغ الرجل منازل الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة وأولاده كأنهم أيتام ويأوي إلى منازل الكلاب». فالتجرد عن الزواج والأولاد فضيلة وأنسب لحياة المتصوف. ومن دخل الزواج من المتصوفة، لم يدخله إلا على بصيرة كما هو حال العلماء والصوفية الراسخين في العلم، والذين لم تعد الشهوات المباحة واللذات المشروعة تضر بنفوسهم لأنها نفس زكية مطمئنة بعد طول مجاهدات، حسب المنظور الصوفي الذي قعد له السهروردي.

---

8 - ن م

9- السهروردي، ص. 342.

10 - ن م، ص. 339.

وتبرز مواقف المتصوفة من المرأة في روايات مناقبية عديدة. فمالك بن دينار، وهو صوفي من البصرة، معروف بزهده وتصوفه، حين جاءته ابنة احد أثرياء البصرة، فائقة الجمال، تعرض عليه الزواج منها رد عليها « قد طلقت الدنيا ثلاث طلقات، وهذه المرأة من جملة الدنيا، ولا يمكن أن تنكح المطلقة لثلاث مرات»[11]. هذا التصنيف للمرأة يتماشى مع الرؤية الدينية التي تعتبرها من زينة الدنيا. والمجاز الذي استعمله مالك دينار يغنينا عن أي تعليق لرؤية المتصوف – الرجل للزواج والمرأة. هذه المرأة الحاضرة كي تراود المتصوف عن دينه وتغرقه في ملذات الدنيا ونعيمها. فالصوفي سرى السقطى كانت تأتيه أخته تطلب منه أن يتركها تكنس بيته، ولكنه كان يصدها مجيبا أن من يعيش حياته لا يحتاج أن يكنس بيته. وفي أحد الأيام رأت امرأة عجوزا تكنس بيته فسألته عنها فقال لها : «لا تشغلي بالك يا أختاه، فهذه هي الدنيا قد احترقت في عشقنا وحرمت منا، والآن استأذنت الحق (تعالى) أن يكون لها نصيب من زماننا، فمنحت مكنسة» [12].

واستبدل بعض هؤلاء المتصوفة المرأة الواقعية بأنثى مثالية منزهة من كل ما هو دنيوي. إنهن الحوريات التي وعد بهن الله المؤمنين في الجنة، واللواتي تجلين للمتصوفة في رؤى. الحورية ملاك إلهي حل محل المرأة المنبوذة لتصبح متمنى الصوفي، ولكن في العالم الآخر. مثل عتبة الغلام الذي تاب وكرس حياته للتعبد بعد أن فقأت

---

11 – فريد الدين العطار، ص. 235.

12 – ن م، ص. 540.

محبوبته عينها وأرسلتها له رافضة الزواج منه. هذا الصوفي سنراه يروي حكاية زيارة حورية له في منامه معلنة له أنها تحبه وآمرة إياه أن يبتعد عن ارتكاب الأفعال التي من شأنها أن تفرق بينهما «قال عتبة: رأيت حورية في المنام ذات ليلة، قالت: يا عتبة انظر فإني عاشقة لك، فلا تفعل شيئا يفرق بيني وبينك، فقال عتبة: طلقت الدنيا طلاقا لا أرجع فيه قط حتى أراك» [13]. نفس الصورة المجازية التي وظفها مؤلف «التذكرة» على لسان مالك دينار تتكرر لدى هذا الصوفي. حيث طلاق الدنيا في الحالة الأولى للابتعاد عن امرأة تريد الزواج وفي هذه الحالة طلاق الدنيا من أجل لقاء حبيبة – في العالم الآخر. هذه الحبية التي لا تنتمي إلى عالم الإنس بل الملائكة. إنها من الحوريات التي وعد الله بها في الجنة فلا حرج من حبهن والتمني بلقائهن. فالحوريات مقدسات وتجردن من كل ما توسم به نساء الدنيا من شهوات وزينة وغيرها. وحتى الإعجاب بجمالهن لا يعتبر إثما أوذنبا، بل من الحوريات من أرجعت مصدر جمالها للصوفي المتعبد وهويبدي إعجابه بفتنتها. فالشيخ احمد الهفاري يحكي أنه رأى في حلم– حورية فقال لها « أيتها الحوراء إن لك وجها جميلا، فقالت: نعم يا أحمد، ففي تلك الليلة التي كنت تبكي فيها، مسحت وجهي بدموع عينك، فصار وجهي على هذا النحو» [14].

نلاحظ أن كل هذه المقولات الداعية للعزوبية منطلقة من منطلق ذكوري وتصب في كون المرأة كائن سلبي يجب الابتعاد

---

13 – ن م، ص. 256.

14 – ن م، ص. 554.

عنه. فالمرأة من هذا المنظور مثلها مثل ملذات الدنيا والحياة الشهوانية الحسية التي زهد فيها المتصوفة. فمنطلقهم ظل وفيا للنظرة العامة للمجتمع. ونسبت فلسفة المتصوفة حول العزوبية إلى تأثرهم بالديانات والمعتقدات السائدة خصوصا منها المسيحية التي آمن بالرهبنة وحرمت على رجال الدين الزواج ليتفرغوا لرسالتهم ووظيفتهم الدينية. ومع أن لا رهبانية في الإسلام فيما يتعلق بكل جوانبها بما فيها الزواج، فإن المتصوفة رأوا فيها تأويلا آخر. فذم الزواج هو من أجل التفرغ للعبادة وهجر ما يحمله الزواج من لذة ومتعة وزينة الدنيا وترك العبادة. ونحن هنا سنحاول إبراز مواقف المرأة المتصوفة من الزواج لتبيان رؤية معاكسة للآخر - الرجل في رؤيتها له.

2- الزواج المزعج

إذا كان الرجل الصوفي يرى في المرأة منبع الفتنة بزينتها وجمالها وبالتالي عليه تجنبها برفض الزواج واختيار حياة العزوية الزاهدة. فالمرأة لم تكن ترى فيه بالضرورة مصدر فتنة يغريها ويراودها عن نفسها، فهي ترى في الرجل ذلك الباحث عن الشهوة فيها والآبه بجسدها فقط والمدنس لطهارتها. فحين جاء رجل يخطب رابعة العدوية: «حجبته أياما حتى سئلت أن يدخل عليها، فقالت له: يا شهواني! اطلب شهوانية مثلك! أي شيء رأيت في من آلة الشهوة ؟!»[15] فالشهوة الجنسية الرجالية للجسد

15 - رواه الهمذاني، انظر عبد الرحمان بدوي، ص 51.

الأنثوي، حاضرة في تصور المرأة الصوفية في علاقتها مع الرجل. فهي ترفض أن تمنح جسدها لإشباع رغباته التي ليست فقط لأنها شهوة من طرف واحد، بل كذلك لأنها تركت ملذات الدنيا التي يعتبر الجنس، ولوفي إطار شرعي، من ضمنها. بل حتى رؤية الرجل للصوفية كامرأة وموضوع للجنس، يثير تقززها وحفيظتها، هي التي تجهد من أجل إخفاء كل أثار الجمال والزينة الظاهرية ولو كلفها ذلك إخضاع جسدها للوهن والنحول بالصيام والزهد وتقشفت في لباسها.

يصبح الزواج بالنسبة للصوفية، بما يتطلبه من واجبات للزوج على الزوجة من معاشرة جنسية وإنجاب وظائف منزلية حائلا بينها وبين تأدية شعائرها والتفرغ لعباداتها وعزلتها الصوفية ويفسد صفاء روحها وسكينتها الداخلية. ولنا في حالة رجل حين كان يأتي لزوجته، العابدة رابعة بنت إسماعيل، نموذجا: «وكنت إذ أردت جماعها نهارا قالت أسالك بالله لا تفطرني اليوم وإذا أردتها بالليل قالت أسالك بالله لما وهبتني الله الليلة» [16]. ولكي تمنع نفسها عنه طلبت منه أن يتزوج غيرها وسهرت على مده بكل ما يحتاج عياله بعد أن تزوج ثلاث نساء: «قالت لي لست استحل أن أمنعك نفسي وغيري اذهب فتزوج قال فتزوجت ثلاثا وكانت تطعمني اللحم وتقول اذهب بقوتك إلى اهلك» [17]. اعتبار الجنس رغبة شهوانية يبحث عنه الرجل في جسد المرأة حاضر في رؤية

---

16 – ابن الجوزي، ج. 4، ص. 302.

17 – ن م، ج. 4، ص. 302.

المتصوفات للزواج. هذا الجنس الذي إضافة إلى ارتباطه بالغريزة الشهوانية المذمومة وملذات الدنيا، فإنه يدنس الجسد لأن على المرأة أن تتطهر بعده لكي تزاول طقوسها التعبدية. كان التعفف عن الجِماع هوالسائد لدى من أذعنت منهن لمؤسسة الزواج. ومنهن من أدرجت العلاقة مع الزوج في إطار أخوي خيري مجردة إياها من كل ما يستلزم العلاقة بين الزوج والزوجة. فنفس الصوفية، رابعة بنت إسماعيل، لا تعتبر قرينها زوجا بل أخا، ولم تكن رغبتها فيه رغبة النساء بل من أجل خدمته والإنفاق عليه مما تملك: «لست أحبك حب الأزواج إنما أحبك حب الإخوان وإنما رغبت فيك رغبة في خدمتك وإنما كنت أحب وأتمنى أن يأكل ملكي ومالي مثلك ومثل إخوانك» وزوجها يروي أنها «كانت لها سبعة آلاف درهم فأنفقتها علي فكانت إذا طبخت قدرا قالت كلها يا سيدي فما نضجت إلا بالتسبيح»[18]. فتصريح رابعة بنت إسماعيل بأنها لا تحب زوجها حب الزوج وأن زواجها منه فقط من أجل خدمته والإنفاق عليه وطلبها له لأن يتزوج لكي لا يفسد عليها طهارتها، كلها علامات تعكس لنا نفور المرأة الصوفية من واجبات العلاقة الزوجية. حتى وإن هي رضخت للزواج فهي تضع تصورا خاصا يخرج العلاقة من نمط الزواج العادي باكراهاته، كي تعيش فيه المرأة وحيدة محافظة على مسافة مع الرجل ومتهربة من رغباته التي تشعرها بالذنب. فهي لا تريد أن يغدو جسدها آثما مدنسا بعلاقة جنسية لا ترى فيها هي نفسها إلا تلبية لشهوات رجل، بما

---

18 – ن م.

أنها هي الناسكة قد ترفعت عن شهوات الدنيا ووهبت نفسها لله.
ولنا في حالة أخرى نموذج لهذا التهرب من كل علاقة جنسية مع الزوج، فلقد قام أحدهم بالزواج من ابنة إحدى الصوفيات ناهزت البلوغ، وقال: « فلما دخلت عليها وجدتها مستقبلة القبلة تصلي. قال: فا ستحيت أن تكون صبية في مثل سنها تصلي وأنا لا أصلي. فاستقبلت القبلة وصليت ما قدر لي حتى غلبتني عيني فنمت في مصلاي ونامت في مصلاها. فلما كان اليوم الثاني كان مثل ذلك أيضا. فلما طال على قلت: يا هذه ألا جتماعنا معنى؟ قال: فقالت لي: أنا في خدمة مولاي ومن له الحق فما أمنعه. قال: فاستحييت من كلامها وتماديت على الأمر نحوالشهر، ثم بدالي السفر، فقلت لها: يا هذه. قالت لبيك: قلت إني قد أردت السفر. قالت مصاحبا بالعافية. فقمت فلما صرت عند الباب قامت فقالت لي: يا سيدي كان بيننا في الدنيا عهد لم يقض بتمامه عسى في الجنة إن شاء الله »[19].

وفي هذا الصدد ندرج التأكيد لدى أصحاب المناقب في حديثهم عن بعض المتصوفات إنهن كُن أبكارا. فدخول المرأة عالم الولاية وهي بكر أوفي سن صغيرة يعتبر أيضا من علامات الطهارة وكون المرأة لم يدنسها رجل. فالجنس، حتى وإن كان في إطار شرعي، يعتبر مذموما. فصالحة يوجد قبرها قرب أغمات اوريكة (ناحية مراكش) «انقطعت إلى عبادة الله تعالى إلى أن ماتت وهي بكر» [20] وصوفية أخرى كانت

19 - ابن الجوزي، ج. 4، ص. 333.

20 - ابن الزيات، التشوف، ص. 94.

ولية وهي شابة « شابة هسكورية لم تبلغ الحلم وهي من الأولياء»[21] قد انقطعت عن الناس في كهف بجبل درن. كما أن ملازمة عبارة عجوز بالولاية له دلالة، فكثير من المتصوفات يتم وصفهن ب"عجوز" وهوما يعني أنهن كن في سن لم يعدن فيه موضوعا لرغبات الزواج ولا يثرن بجمالهن الجسدي. كانت للعلاقة بين الجنسين التي تفرضها حالة الزواج مدلول مدنس حتى وإن كانت بغاية الإنجاب. فالجسد الطاهر هوالجسد الذي لم تدنسه ملذات الدنيا ونزواتها وعلى رأسها الجنس. لذا نلاحظ أنه في حالة مريم بنت عمران، أم المسيح، أنها ظلت عذراء. فالمسيح لم يولد من علاقة جنسية بل عبر روح إلهية وظلت أمه عذراء، أي طاهرة من كل تنديس بشري. فالأمومة تدفع إلى تدنيس الجسد لذا فقد يستغنى عنها وعن السبل المؤدية لها من زواج ليتم المحافظة على طهارة الجسد الصوفي النسائي.

واعتبر الزواج لدى المتصوفات حائلا يحول بينهن وبين حياة الزهد والعبادة والصلوات التي اخترنها. فالرجل وواجبات الزواج كانت من أمور الدنيا التي ترفعوا عنها ولم يشتغلوا بها. فلما سأل الحسن البصري رابعة العدوية « أترغبين في أن نتزوج ونعقد العقد. فقالت يعقد عقد النكاح على موجود، وهنا قد انعدم الوجود، لأنني فنيت عن نفسي، وبقيت به، وأنا كلي ملكه، وتحت أمره، فيجب أن تخطبني منه، لا مني، فقال: يا رابعة، بماذا نلت هذه المكانة؟ قالت: بأن فقدت كل المنال منه، قال الحسن: كيف تعرفينه؟ قالت: كما تعرفه أنت يا حسن، أعرفه بلا شيء» [22].

21 - ن م، ص، 266.

22 - فريد الدين العطار، ص، 267.

فحبيبها هوالله الذي خضعت له بكل حواسها ولم يصبح لأي كائن مكان في قلبها فحب الله ملأ قلبها كما جاء على لسان رابعة العدوية في مكان آخر. ونسرد رواية ثانية في تبرير رابعة لموقفها من عدم الزواج كما ورد في كتاب «الروض الفائق»[23]: «إنه لما مات زوج رابعة العدوية استأذن الحسن البصري في الدخول هووأصحابه فأذنت لهم وأرخت سترا وجلست وراءه، فقال لها أصحابه إنه قد مات بعلك ولابد لك من زوج وقد انقضت عدتك فاختاري من هؤلاء الزهاد من شئت منهم، فقالت حبا وكرامة من هوأعلمكم حتى أزوجه نفسي؟ قالوا الحسن البصري، فقالت له إن أجبتني عن أربع مسائل فأنا لك أهل فقال لها سلي فأنا أجيب إن وفقني الله تعالى قالت: ما يقول الفقيه العالم إذا أنا مت هل خرجت من الدنيا مسلمة أم كافرة؟ فقال غيب والغيب لا يعلمه إلا الله تعالى، فقالت فما يقول إن وضعت في القبر وسألني منكر نكير أفأقدر على جوابهما أم لا؟ قال وهذا أيضا غيب، قالت: فإذا حشر الناس في القيامة وتطايرت الكتب فيعطي بعضهم كتابه بيمينه ويعطي بعضهم بشماله أفأعطى كتابي بيميني أم بشمالي؟ قال وهذا أيضا غيب، قالت فإذا نودي في الخلائق فريق في الجنة وفريق في السعير فمن أي الفريقين أكون؟ قال لها وهذا أيضا غيب ولا يعلم الغيب إلا الله عز وجل، فقالت له فإذا كان الأمر كذلك وأنا في قلق وكرب من هذه الأربعة فكيف أحتاج إلى الزوج وأتفرع له، ثم أنشدت:

---

23 - شعيب الحريفيش، ص، 138-137

راحتي يا إخوتي في خلوتي وحبيبي دائما في حضرتي
لم أجد لي في هواه عوضا وهواه في البرايا محنتي
[...]
قد هجرت الخلق جمعا ارتجي منك وصلا فهو أقصى منيتي»

فالرجل قرين بالدنيا ونعيمها، صدت في وجهه المتصوفة باب مشاركة حياتها واضعة عبادة الله فوق كل أحوال الدنيا. القبول بالزواج في التصور الصوفي هو قبول بالدنيا وترك حياة الزهد بل والتنكر لها. أما مليكة بنت المنكدر، وهي من المصطفيات وعابدات المدينة، فإنها حين نصحها زائراها، وكانا ممن عرفا بالتقوى، بالزواج أجابتهما: «لقد ظننت أنه يشغلكما ذكر الله عن محادثة النساء وأقبلت على صلاتها»[24]. لم تكن الصوفية أن تقبل وضعية عائلية تحد من حريتها في التعبد، وحتى حين كانت تعيش داخل مؤسسة الزواج كانت تضع شروطا تفرض فيها على الرجل التماهي مع حالتها الصوفية والتمثل بنمط حياتها وقبول حياة الزهد. كتب ابن الجوزي عن عابدة تركت نعيم الدنيا فأقبلت على العبادة، ولما قالت لها امرأة تزوجي أجابت « هات رجلا زاهدا لا يكلفني من أمر الدنيا شيئا وما أظنك تقدرين عليه، فوا الله ما في نفسي أن أعبد الدنيا ولا أتنعم من رجال الدنيا فإن وجدت رجلا يبكي ويُبكني، ويصوم ويأمرني، ويتصدق ويحضني عليه فبها ونعمت، وإلا

24 - ابن الجوزي، ج. 2. ص. 210.

فعلى الرجال السلام»[25]. وعابدة أخرى « كانت تصلي بالليل لا تستريح وكانت تقول لزوجها قم ويحك إلى متى تنام قم يا غافل؟ قم يا بطال إلى متى أنت في غفلتك؟ أقسمت عليك أن لا تكسب معيشتك إلا من حلال أقسمت عليك أن لا تدخل النار من أجلي، بر أمك، صل رحمك، لا تقطعهم فيقطع الله بك»[26]. هذه الزوجة التي تستنهض زوجها وتحثه على تغيير سلوكه بما يتمشى مع تعبدها هي التي كانت حسب ابن الجوزي تصلي مائة ركعة كل يوم. تحاول المرأة المتصوفة التي كتب عليها الزواج التهرب من زوجها في مجاراة نمط حياته وفي الآن نفسه تعمل على إدخاله عالمها الصوفي. وهونموذج يتكرر مع رياح القيسي الذي أراد أن يختبر زوجته «فلما كان الليل نام ليختبرها فقامت ربع الليل ثم نادته قم يا رياح فقال: أقوم فقامت الربع الآخر ثم نادته فقالت: قم يا رياح فقال أقوم فلم يقم فقامت الربع الآخر ثم نادته فقالت: قم يارياح فقال: أقوم فقالت: مضى الليل وعسكر المحسنون وأنت نائم، ليت شعري من غرني بك يا رياح قال: وقامت الربع الباقي»[27].

مكن التصوف المرأة من أن تخرج عن المألوف في اختيار حياة العزوبية ورفضها للزواج داخل مجتمع لا مكان فيه للمرأة العازبة اختياريا وإراديا. أتاح تفرغ المرأة الصوفية لطقوسها الدينية، التي قد

25 – ابن الجوزي، ج. 4، ص.40.

26 – ن م– ص.337.

27 – ن م – ص.44.

يحول الرجل دونها، خوض حياة عزوبية دون أن تعير بذلك، بل أن العزوبية أصبحت جزءاً من مكونات تدينها. فالنساء المنعزلات للتعبد والزاهدات في الدنيا عن الرجل والزواج لم يعدن متهمات في شرفهن ومزدريات في عنوستهن، على عكس ذلك أصبح نمط حياتهن العائلية قيمة ايجابية لارتباطه بالورع. موقف لا يخلو من دلالات كبيرة في مسار الحرية الفردية في مجتمع تقليدي يصعب فيه على امرأة أن تخرق سننه الأخلاقية والاجتماعية، وخاصة الدينية الصارمة فيما يتعلق بالزواج. تمكنت المرأة الصوفية بالعزوبية، من إحراز حرية شخصية في التحكم في إرادتها وجسدها ونمط حياتها داخل مجتمع محافظ، متسلحة بسلاح التقوى والورع والاعتكاف. فمن منطلق ديني صوفي حررت نفسها من إكراهات المجتمع وسجن الزواج وأكثر من ذلك عنف الرجال الجنسي على جسد المرأة. اختارت الصوفية طاعة الله بدل الزوج وطريق العزلة والخلوة مع ربها بدل الرجل، منشغلة بالله دون غيره: «والله ما أحب أن يأتي علي وقت وأنا متشاغلة فيه عن الله تعالى بغير الله» كما جاء على لسان إحدى المتصوفات.

لم يكن للمرأة الصوفية أسلوب حياة النساء العاديات في الاشتغال بالواجبات المنزلية ووظيفة الولادة والتربية والطبخ والنسج والغسيل ... هذه الوظائف لم تكن تعني لديها شيئا بل أنها تقيدها وتحيلها إلى الحياة الدنيا بأشغالها وهمومها وزينتها أيضا، وهي التي اختارت منذ البداية طريقا خاصا خارجا عن العادة وما هو سائد. ومن كتب عليها الزواج منهن كانت تشعر بثقله وتتهرب ما استطاعت

من قهره وغالبا ما كانت تتوق للتخلص منه سريعا كي تحرز حريتها المفقودة في الزواج. فإذا كان الجسد سجنا للروح فالزواج سجن للجسد والروح معا، تعمل المتصوفة على التخلص منه بأسرع وقت إن هي دخلته مفضلة حياة العزوبية.

V

المثل الأعلى الولائي

1- فاطمة الزهراء: النموذج المثالي

من أجل فهم أعمق لمسألة الولاية النسائية يجب التأسيس لها منذ بداية الدعوة مع نساء النبوة، التي تمثل زوجات النبي محمد (ﷺ) وابنته فاطمة الزهراء نموذجها المثالي في المخيال الإسلامي.

منذ بدية الحدث الإسلامي كانت المرأة حاضرة وبقوة، فمباشرة بعد نزول الوحي، مع ما خلفه من صدمة على نفسية محمد بن عبد الله(ﷺ)، كانت هناك امرأة لتطمئن النبي الجديد وتسكن من روعه وتطرد الشك وترسخ يقين النبوة. فخديجة بنت خويلد أوالطاهرة، كما كانت تلقب قبل الإسلام، هي التي ذهبت بالنبي (ﷺ) إلى ابن عمها، ورقة بن نوفل، واثبت نبوة محمد (ﷺ) وآمنت به وظلت تصلي معه سرا مدة من الزمن. فقد روى عفيف الكندي أنه جاء في الجاهلية إلى مكة ونزل على العباس بن عبد المطلب ولما نظر إلى الكعبة رأى النبي يصلي مع علي وخديجة: « وأنا أنظر إلى الكعبة وقد حلقت الشمس فارتفعت إذ أقبل شاب حتى دنا من الكعبة فرفع رأسه إلى السماء فنظر ثم استقبل الكعبة قائما مستقبلها أن

جاء غلام حتى قام عن يمينه ثم لم يلبث إلا يسيرا حتى جاءت امرأة فقامت خلفهما ثم ركع الشاب. فركع الغلام وركعت المرأة ثم رفع الشاب رأسه ورفع الغلام رأسه ورفعت المرأة رأسها ثم خر الشاب ساجدا وخر الغلام ساجدا وخرت المرأة قال: فقلت يا عباس إني أرى أمرا عظيما. فقال العباس: أمر عظيم هل تدري من هذا الشاب ؟ قلت: لا ما أدري: قال: هذا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن أخي: هل تدري من هذه؟ قلت لا أدري: قال: هذه خديجة بنت خويلد زوجة ابن أخي هذا، إن ابن أخي هذا الذي ترى حدثنا أن ربه رب السموات والأرض أمره بهذا الدين الذي هو عليه. والله ما علمت على هذا الدين غير هؤلاء الثلاثة»[1].

بهذا الوصف المؤثر الذي فيه خديجة خلف النبي (ﷺ) في طقس تأدية الصلاة بمكة وسط جو مشحون بالعداء والاستغراب، ندرك مكانة المرأة منذ بداية الدعوة المحمدية. كانت بجانب النبي (ﷺ) في عزلته المكية امرأة آزرته في سنواته العسيرة وأيام المحنة، وجسدت بأسبقيتها دخول الإسلام وبإيمانها وقربها العائلي والروحاني، حضور المرأة المبكر والحاسم في تاريخ الإسلام. كانت «الطاهرة»، بما يحمله هذا اللقب من بعد ديني، تنوب عن النساء متساوية مع الرجل إن لم تكن متفوقة عليه في الأسبقية للدخول إلى الإسلام والإيمان بالدعوة. ولعل قولة الرسول (ﷺ)، في لحظات غضب على عائشة، حين عيرت خديجة، لأكبر دليل على مكانتها «آمنت بي إذ كفر بي الناس وصدقتني إذ كذبني وآستني بمالها إذ حرمني الناس ورزقني

---

1 – عمر رضا كحالة، أعلام النساء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، ص 329-330.

الله ولدها إذ حرمني أولاد النساء أيضا »[2]. وهي كذلك من النساء المبشرات بالجنة بل من سيداتها « سيدات نساء أهل الجنة بعد مريم بنت عمران: فاطمة، وخديجة، وآسية امرأة فرعون»[3]، وقوله أيضا «خير نسائها مريم، وخير نسائها خديجة»[4].

بهذا القرب من شخصية النبي (ﷺ) تبوأت خديجة مكانة في مقام التدين فاتحة الباب للنساء كي يدخلنه بدون عقد أودونية. هذه المكانة ستتعاظم مع ابنتها فاطمة الزهراء التي ستصبح من أكثر رموز القداسة انتشارا في العالم الإسلامي.

الرابطة الدموية بين النبي وفاطمة ومكانتها الخاصة وزواجها من علي، ابن عم الرسول (ﷺ) وأول ذكر أسلم، زد على ذلك أنها بنت خديجة الطاهرة، وكونها بدت الوحيدة التي عمرت بعد وفاة أبيها والتي خلفت ذرية، كلها عوامل كانت مؤسسة لما ستحظى به فاطمة من مكانة في المخيال الشعبي، شحنته الأحداث التي عاشتها الأمة الإسلامية لاحقا، والمصير التراجيدي الذي عرفه زوجها وذريتها، بحمولة دينية مؤثرة. فالذاكرة والمخيال الشعبي الديني، خصوصا

---

2 – أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دارالريان للتراث، 1986، ص. 170 (باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم خديجة وفضلها رضي الله عنها.) وفي صحيح البخاري، «كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر ذكرها، وربما ذبح الشاة، ثم يقطعها أعضاء، ثم يبعثها في صدائق خديجة، فربما قلت له: كأنه لم يكن في الدنيا امرأة إلا خديجة، فيقول: (إنها كانت، وكانت، وكان لي منها ولد). باب: تزويج (ﷺ) خديجة، وفضلها رضي الله عنه.

3– محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجة باختصار السند، مكتب التربية العربي لدول الخليج الرياض، الطبعة الثالثة، 1988، ص. 338.

4 – صحيح البخاري، الجزء الثالث، (كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي (ﷺ)خديجة وفضلها رضي الله عنها)، ص. 1388.

منه الشيعي، اتخذ من فاطمة رمزا قويا وعميقا للقداسة في كل بلدان العالم الإسلامي وإلى حد الآن. وما «يد فاطمة» الواقية والحامية من العين والحسد والجالبة للبركة، إلا أحد التعابير عن هذه القداسة النابعة بالأساس من شخصية نسائية. ويكفي أن أهم مكون للشرف والانتساب للنبي (ﷺ)، لا يتم إلا عن طريق امرأة من خلال الحسن والحسين. لكون فاطمة هي خلف النبي (ﷺ) الوحيد الذي أنجب أبناء تركوا سلالة. وهذا الارتباط النسبي القرابي وما ترتب عنه من مكانة وجاه ديني روحي ومادي سياسي لمن ينتمي إليه في المجتمع الإسلامي، هوالذي بوأ فاطمة كامرأة مكانة في مجتمع النسب فيه أبوي بامتياز.

مع فاطمة الزهراء نحن أمام صورة البنت، وليس الأم كما هوالحال في الفكر المسيحي. إن وفاة أم النبي (ﷺ)، آمنة بنت وهب، المبكر جدا في حياته كان وراء غيابها في الذاكرة الدينية الإسلامية والمتولوجيا الشعبية مقارنة مع زوجات وبنت النبي (ﷺ) وذرية هذه الأخيرة. فأمه توفيت قبل ظهور الدعوة مما يصعب إدماجها في المرجعية التراثية الإسلامية. كما كان لغياب أخوة وأبناء للنبي (ﷺ) بعد وفاته، تكثيف ومركزة للميراث النبوي حول فاطمة الزهراء.

لقد غابت ملامح الأم وقابلها سمومكانة البنت، التي ستحمل إرث أبيها البيولوجي والروحي - الديني والرمزي، فهي الوحيدة التي خلفت ذرية بما يعنيه ذلك من استمرارية للإرث البيولوجي للنبي محمد(ﷺ)، إرث بطبيعة الحال يتجاوز البعد البيولوجي المحض.

فالمجتمع سيظل يرى في ذرية (ﷺ) النبي ليس فقط أشخاصا يحملون نسبا عاديا- بيولوجيا - بل عبر هذا البيولوجي يتسمر البعد الروحي ليس في شكل نبوة بل في شكل جسد مقدس وروح يتم تبجيله وتكريمه من منطلق الانتساب إلى شخصية مقدسة.

هذه الاستمرارية تمت عبر أنثى وشرفها الله هي فاطمة الزهراء وليس ذكرا. وكثف من هذا العامل مكانة فاطمة لدى النبي(ﷺ). ففي أقواله (ﷺ) عن فاطمة الدليل على قدرها: « فاطمة بضعة مني يقبضني ما يقبضها، ويبسطني ما يبسطها» [5] وإن الأنساب يوم القيامة تنقطع غير نسبي وسببي وصهري»[5]. أوقوله «فاطمة بضعة مني فمن أغضبها أغضبني » [6] أوقوله المؤثر حينما وجدها مريضة وشكت له عن عدم وجود طعام تأكله « قال: يا بنية أما ترضين أنك سيدة نساء العالمين؟ قالت: يا أبت فأين مريم ابنة عمران ؟ قال: تلك سيدة نساء عالمها، وأنت سيدة نساء عالمك» [7].

ونسجت المتون المناقبية الصوفية حول فاطمة الزهراء روايات تجعلها من ثمار الجنة في سرد حكاية أصل ولادتها، كما أن كراماتها ظهرت وهي في بطن أمها ولما ولدت أضحت بالنسبة للنبي

---

5 - محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الرابع، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع بالرياض، 1995، ص. 650.

6 - صحيح البخاري، الجزء الثالث، (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب قرابة رسول الله (ﷺ) ومنقبة فاطمة عليها السلام بنت النبي (ﷺ))، ص. 1361.

7 - محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 2001، الجزء الثامن والعشرون، ص. 52. وهي بذلك تحيل إلى ما ورد في اصطفاء الله لمريم دون النساء كما ورد في الآية «وإذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين» (آل عمران: 42). ولم تذكر امرأة باسمها في القرآن سوى مريم مما ساهم في سمو منزلتها لدى المسلمين.

(ﷺ)مصدر نسيم قدسي ينشق منه كلما اشتاق إلى الجنة حسب ما نقله الحريفيش: «روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول (ﷺ) « فاطمة بضعة مني فاطمة حوراء إنسية»[8] وروي عن بعض الرواة الكرام أن خديجة الكبرى رضي الله عنها تمنت يوما من الأيام على سيد الأنام أن تنظر إلى بعض فاكهة دار السلام، فأتى جبريل إلى المفضل على الكونين من الجنة بتفاحتين وقال يا محمد يقول لك من جعل لكل شيء قدرا كل واحدة وأطعم الأخرى لخديجة الكبرى، وآغشها فإني خالق منكما فاطمة الزهراء، ففعل المختار ما أشار به الأمين وأمر، فلما سأله الكفار أن يريهم انشقاق القمر، وقد بان لخديجة حملها بفاطمة وظهر، قالت خديجة وا خيبة من كذب محمدا وهو خير رسول ونبي، فنادت فاطمة من بطنها يا أماه لا تحزني ولا ترهبي فإن الله مع أبي، لما تم أمد حملها وانقضى وضعت فاطمة فأشرقت بنور وجهها الفضاء وكان المختار كلما اشتاق إلى الجنة ونعيمها قبل فاطمة وشم كيب نسيمها فيقول حين ينشق نسماتها القدسية إن فاطمة لحوراء إنسية»[9]. ففاطمة حسب هذه الرواية ثمرة من ثمار الجنة. ولقد ذهبت الروايات لتشبه فاطمة بالنبي(ﷺ)، حتى على المستوى الظاهري بالإشارة إلى أن مشيتها مشية رسول الله(ﷺ). وفي نفس الباب تعددت الأحاديث المروية عن النبي (ﷺ) في محبته الكبيرة لأبناء فاطمة: الحسن والحسين. كما ورد في

8- يرد الحديث بصيغ أخرى « إبنتي فاطمة حوراء آدمية لم تحض ولم تطمث وإنما سماها فاطمة لأن الله فطمها ومحبيها من النار » محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة المجلد الأول، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، 1992 م، ص. 618.

9 - شعيب الحريفيش، الروض الفائق في المواعظ والرقائق، ص، 255-256.

الحديث: «كل بني أنثى فإن عصبتهم لأبيهم ما خلا ولد فاطمة فإني أنا عصبتهم وأنا أبوهم»[10].

وكان لمغالاة التمثل الشيعي كبير التأثير في ترسيخ قداسة فاطمة. فمنهم من يعتبر أن الله حل في خمسة أشخاص: النبي (ﷺ) وعلي وفاطمة والحسن والحسين واعتبر هؤلاء الخمسة آلهة. وهم كلهم أشخاص لهم ارتباط دموي وروحي وثيق بفاطمة. ولقد ظلت صورة فاطمة القديسة مؤثرة إلى حد أنه في القرن الرابع الهجري ظهرت امرأة تزعم أن روح فاطمة انتقلت إليها[11]. جعلت الميتولوجيا الشيعية من فاطمة شخصية خارقة للعادة وأسست بقوة لقداستها للتفرد عن باقي النساء.

نسجت الكتابات الشيعية حول فاطمة حكايات عجائبية وأساطير كثيرة يصعب حصرها، مما جعلها في مقام مريم بنت عمران في الفكر المسيحي. وكان لهذه الميتولوجيا دور كبير في إضفاء طابع القداسة في المخيال الشعبي، ليس فقط في البلدان الشيعية لكن وفي البلدان السنية التي امتدت لها هذه الحكايات، خصوصا في الممارسات الشعبية وفي الإسلام الصوفي. فرغم غياب التوظيف السياسي والأخذ بأقاويل الشيعة حرفيا في البلدان السنية كالمغرب، فإن مكانة أهل البيت ومظلوميتهم وتبجيلهم واحترامهم وتقديسهم ظل حاضرا وفاعلا في وعي ولاوعي العامة.

10- محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة المجلد الثاني، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الخامسة، 1992، ص. 213، ضعيف الجامع الصغير، 4223.

11- عمر رضا كحالة، ص، 127.

وكلما ابتعدنا عن إسلام الفقهاء، نجد ترسبات الفكر الشيعي، خاصة وأننا نعرف أن الشيعة والهاربين من قمع بني أمية وغيرهم وجدوا في المغرب ملجأ آمنا ونشروا معتقداتهم وممارساتهم ولم يستطع الإسلام السني المالكي القضاء بصفة نهائية على الممارسات الشيعية. فعاشوراء وغيرها من الطقوس ما زالت شاهدة على تأثير المعتقد الشيعي في المغرب.

منحت فاطمة بصورتها النمطية وبعدها القداسي النساء، في التصور الشعبي الديني، بعدا دينيا عميقا وحمولة رمزية تنغرس في عالم القداسة، واضعة المرأة في الإسلام في مرتبة ونموذج للتدين له خصوصية نسائية. إن فاطمة بما تمثله من قداسة عالية دشنت شكلا مغايرا للتدين موسوم بالعمق الإيماني والروحي الذي يتداخل فيه الجانب الديني والقرابي والبعد التراجيدي لما آل إليه مصير زوجها وأبنائها بل مصيرها هي نفسها بعد وفاة النبي(ﷺ)، ناهيك عن التوظيف السياسي. وتبقى فاطمة الزهراء بالنسبة للعامة المجسد للقداسة النسائية. فإذا كانت مريم العذراء رمزا للقداسة لدى النساء في المجتمعات المسيحية، فإن فاطمة الزهراء نموذجا له في الإسلام وهي المتوجة سيدة لنساء أمتها من طرف قدوة الأولياء النبي محمد (ﷺ) والنموذج المثالي الأعلى الذي يقع التماثل معه .

ويجدر بنا، من أجل معرفة قيمة الحضور للوجه النسائي في الدين من خلال فاطمة، الوقوف عند هذه المسألة في الفكر المسيحي. فالبنسبة للعالم المسيحي لم يبدأ ظهور المرأة في الفكر الديني إلا

مع القرن الثاني عشر، مع موجة إعادة الاعتبار والتركيز على مريم العذراء كوسيطة médiatrice بين الإنسان والله. فهي أم المسيح، أي من المنظور الديني المسيحي، أم ابن الله، بعد أن كانت في علاقة مع الله الأب، وهي بذلك تمثل صلة الوصل بين السماء والأرض. وإعادة الاعتبار لمريم في الفكر المسيحي، تزامن مع فكرة أن مريم اشترت ذنوب حواء وبالتالي صفحت لكل النساء، مدشنة بذلك لدور جديد للمرأة في تاريخ الإنسانية حسب الفكر المسيحي. حيث ستظهر مريم العذراء في رسومات تسحق ثعبانا، رمز الشر والشيطان، محررة بذلك النساء من غوايته. فإذا كان المسيح اشترى وشفع للرجل - الذكر - عن خطايا آدام، فإن مريم شفعت للنساء عن خطيئة حواء[12]. لتصبح مريم مصدر الرحمة والرأفة التي يلجأ له المسيحيون في صلاتهم ويطلبون رأفته كوسيط مع المسيح والله. ودائما من المنظور المسيحي الكاثوليكي، يكفي المرأة شرفا أن الله اختارها لتحمل روحه ويولد المسيح المنقذ للإنسانية. فهي التي أعطت لحما chair للمسيح بإرادة إلهية بعد أن كان روحا فقط. إذا فهي اشتركت في الألوهية من خلال وَلادتها للمسيح. ولا دعي للتذكير هنا أن المنظور الإسلامي النصي لا يتفق مع المنظور المسيحي في حدث تأويل ولادة المسيح وماهيته وصلبه وقتله وغيرها من المعتقدات المسيحية. وما يهمنا هوتقديم هذا المنظور من زاوية نظرة المسيحيين أنفسهم لأن هذه المنظور هوالمحدد للقداسة النسائية لدى المسيحيين وقد يكون تسرب

12- Shahar, Shulamith. « De quelques aspects de la femme dans la pensée et la communauté religieuses aux XIIe et XIIIe siècles », Revue de l'histoire des religions, Année 1974, Volume 185, Numéro 1, p. 10

منه معتقدات إلى المنظور الإسلامي في تاريخيته عبر الاحتكاك المباشر بالفكر والممارسة الدينية المسيحية، خاصة في حقل الولاية والتصوف والفلسفة. ونشير أنه رغم المكانة التي تحظى بها مريم العذراء في الفكر المسيحي، ورغم أنه ابتداء من القرن الثاني عشر أعيد الاعتبار للنساء من خلالها، فإن الوضعية الدينية الدونية للمرأة مقارنة مع الرجل ظلت هي السائدة لدى المسيحيين، كما تخلص إلى ذلك الدراسة الهامة التي خصصت لهذا الموضوع [13].

2- رابعة: مسار صوفية

إذا كانت فاطمة الزهراء جسدت صورة الطهارة والقداسة ونموذجها لكونها سليلة النبي، فإن التصوف، الذي يعتبر قاعدة القداسة وتعبيرها الخالص، لم يظهر إلا بعد قرن من عصر النبوة. وتعتبر رابعة العدوية (105-185 هجرية)، الشخصية المؤسسة للتصوف وصلاح النساء بعشقها الإلهي وتجربتها الصوفية العميقة وأقوالها البالغة المعنى والتأثير والتأثر في تاريخ التصوف عامة والنسائي خاصة، وهي بالتالي تمثل النمط الولائي بالنسبة للنساء.

من خلال نبذة قصيرة من سيرة رابعة العدوية سنتوقف عند نموذج لمسار النساء المتصوفات. فرابعة كانت هي التي أدخلت النساء إلى مقام صوفي روحاني وديني عال، ومن الطبيعي أن تكون حياتها نمطية يقتدى بها. وقد خصص فريد الدين العطار، في كتابه المناقبي، صفحات عديدة لرابعة وهي المرأة الوحيدة التي ترجم لها في كتاب

---

13 - Shahar, Shulamith, op., cit., p. 50

يضم 255 وليا، وهو دليل على مقامها في التصوف، إلى حد أنه ذكرها كما أسلفنا الإشارة في باب الرجال. ونقتطف بعضا مما كتبه عن فترة حياتها الأولى الذي سيتم إعادة إنتاجه في سير العديد من الصالحات الأخريات ولو بصيغ مغايرة:

« في تلك الليلة التي ولدت فيها رابعة، لم يكن هناك شئ قط في دار والدها، إذ كان والدها فقيرا جدا، ولايملك قطرة زيت يدهن بها موضع خلاصها ولم يكن هناك قنديل، ولاخرقة يلفها بها. وكان له ثلاث بنات، جاءت رابعة رابعتهم ولهذا سميت رابعة. ومن ثم نادته زوجته (قائلة): اذهب إلى الجار فلان، وأطلب قطرة زيت، كي أشعل القنديل – وكان أخذ على عاتقه ألا يطلب شيئا قط من أي مخلوق – فخرج ووضع يده على باب الجار، وعاد، وقال: إنه لا يفتح الباب، فبكت تلك المرأة كثيرا، وأطرق الرجل على ركبته وهو حزين، واستغرق في النوم، فرأى النبي عليه السلام في المنام، قال له: لا تحزن، إن هذه البنت التي ولدت هي سيدة سوف يرجو سبعون ألفا من أمتي شفاعتها

ثم قال: اذهب غدا إلى عيسى بن زادان أمير البصرة واكتب على ورقة: بدليل أنك تصلي على (النبي) كل ليلة مائة مرة، وأربعمائة ليلة الجمعة، ونسيتني ليلة الجمعة التي مضت، فادفع كفارتها أربعمائة دينار حلال إلى هذا الرجل. عندما استيقظ والد رابعة بكى ونهض، وكتب تلك الرسالة: وأرسلها إلى الأمير على يد الحاجب، وقال الأمير عندما رأى الرسالة: أعطوا الفقراء ألفي دينار

هبة لهم لأن النبي عليه السلام ذكرني، وأعطوا أربعمائة دينار لذلك الشيخ، وقولوا له: أنني أريد أن تأتي إلي كي أراك، لكنني لا أجيز أن يأتي إلي شخص مثلك، سأجيء أنا، وأمسح ذقني على عتبتك. لكن بالله عليك، تعرض علي كل حاجة تحتاج إليها. فأخذ الرجل الذهب، واشترى كل ما يلزمه. وعندما شبت رابعة، ومات والدها، حل قحط بالبصرة، وتفرقت الأخوات، فخرجت رابعة، ورآها ظالم، فسباها، وباعها بستة دراهم، وكان مشتريها يأمرها بالأعمال الشاقة. وذات يوم كانت تمضي، فاعترضها رجل غريب ففرت رابعة، وسقطت في الطريق، وعجزت عن النهوض فوضعت وجهها في التراب، وقالت: إلهي، أنا غريبة، يتيمة بلا أم وأب. وأسيرة، وعبدة، وعاجزة، ولا أبتغي من هذا الكرب إلا رضاك، وينبغي لي أن أعرف هل أنت راض أم لا؟ فسمعت صوتا: ألا تحزني إن غدا ستكون منزلتك هي أن يزهوبك المقربون إلى السماء»[14].

وبعد أن سمعت هذا الصوت ذهبت إلى بيت سيدها، وصارت تصوم وتخدمه كل يوم وتصلي لربها، ساهرة على قدميها. وذات ليلة استيقظ سيدها من النوم ونظر من خلف الباب، فرأى رابعة ساجدة وهي تقول: «إلهي، أنت تعلم أن هوى قلبي في إتباع أمرك، ونور عيني في خدمتك، ولو أن الأمر بيدي، لما توانيت عن خدمتك لحظة، ولكنك جعلتني تابعة لمخلوق وبينما كانت تناجي هذه المناجاة، رأت قنديلا متدليا فوق رأسها ومعلقا دون زنجير وأضاء الدار كلها من أشعته. وعندما رأى السيد ذلك، دعا رابعة، ورق

14 - فريد الدين العطار، ص. 261.

لحالها وأطلق سراحها. قالت رابعة: اسمح لي أن أنصرف، فسمح لها، وخرجت من هناك، ومضت إلى خرابة. ثم انصرفت عنها، واتخذت صومعة وتعبدت فيها فترة»[15].

نرصد من خلال هذه النبذة المختزلة، المكونات المؤسسة للولاية: الفقر الذي يدخل كقيمة إيجابية في تأسيس القداسة، اليتم، العزلة، الضعف، الظلم والعبودية والسهر في التعبد والمناجاة. فرابعة رغم ما تعرضت له من قدر مأساوي، لم تيأس من رحمة ربها، لتتحقق بعد ذلك الكرامة عبر تدخل إلهي يعتقها من الرق وعبودية المخلوق، وفي الآن نفسه تفتح لها باب حرية روحية لتنقطع لعبودية الخالق. صورة المتصوف الفقير والفاقد للحرية وغير المالك لزمام أمره والمغلوب عليه، من الصور النمطية التي ميزت الحقل الديني. فالنبي (ﷺ) كان أميا ويتيما ودون حماية في مكة وتعرض للأذى في بداياته ولم ينجو من بطش كفار مكة ومحاولتهم تصفيته إلا بالهجرة عن موطنه. وبلال الذي كان عبدا، وغيره من المستضعفين، تعرضوا في تجربتهم الإيمانية لبأس أسيادهم وصمدوا رغم المحنة التي مروا منها. فالصلاح والولاية لا ترتبط بالجاه والمال والسلطة، فهي قرينة بعكسها.

كما أن في هذا المسار نرى أن علامات الولاية تظهر منذ الولادة وحتى قبلها لتكرس بذلك الخصوصية والتفرد عن الأقران وتجعل المرشح للولاية كائنا غير عادي. هذا العامل جوهري في ترسيخ وتعميق الصلاح على المستوى الزمني. فمها كانت العلامات

---

15 - ن م، ص. 260-261.

والمؤشرات الدالة على القداسة مبكرة في حياة المرشح للولاية، إلا وكانت ذات قيمة في التراكم الذي يتحقق عبر مسار طويل على درب الرقي في مقامات التصوف. فالقداسة ليست حدثا مفاجئا، إلا نادرا، فعلامتها تبرز قبل ظهورها فعليا. ونشهد في بعض مناقب الأولياء، التي غالبا ما تكتب بعد ظهور ولايتهم أووفاتهم، إعادة بناء كتابة سيرة الولي بما يتناسب مع ولايته. وتخضع مرحلة الطفولة والشباب، في هذا الإطار، إلى ترتيب للأحداث بما يخدم المكانة ووالوجاهة الدينية التي أصبح عليها الولي بعد ذلك.

هناك راويات أخرى عن مسار حياة رابعة العدوية تقدمها كجارية كانت تغني وتلهو وتابت إلى ربها لتقضي بقية حياتها تتضرع له في خشوع ليقبل توبتها. وهي الصورة التي روجت عن رابعة واشتهرت بها من خلال الفيلم المصري الشهير عنها، وهوما دحضه عبد الرحمان بدوي في كتابه عنها معتبرا هذا الأمر غير صحيح وأن الفيلم أساء لرابعة [16]. بينما نرى أن فريد العطار يشير إلى الرواية التي تقدمها كغانية ولكنه لا يتوقف عندها كثيرا مرجحا الرواية أعلاه. صورة المرأة أوالرجل التائب من حياة الزهوواللهومن الصور أيضا النمطية السائدة في التصوف وهي لا تنقص من إيمان ومكانة الشخص لاحقا، بل أحيانا تعد عاملا مساعدا في ولايته لأنه سيصبح قدوة للراغبين في التوبة والرجوع عما هم فيه من غواية وكفر حسب المنظور الديني والأخلاقي العام.

---

16 – عبد الرحمان بدوي بدوي، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية، دار النهضة، القاهرة، المصرية، 1962.

3- العشق الإلهي والنمط المتورع

تميزت رابعة العدوية واشتهرت بتأسيسها للعشق الإلهي الصافي pur مضفية على مسار حياتها زهدا صارما وتعبدا دائما مختلية ومنعزلة بذلك عن هموم الدنيا وجاعلة من الحب مصدرا للكشف الصوفي. وشكلت رؤيتها الصوفية المبنية على العشق تميزا وتأثيرا كبيرين في حقل التصوف. ولكي نقرب القارئ من فلسفتها هاته نسرد أحد أشهر المواقف الذي أورده فريد الدين العطار: «يروى: أن جماعة من المشايخ ذهبوا إلى رابعة، وسألت رابعة أحدهم: لماذا تعبد الله؟ فقال: إن لطبقات جهنم السبع عظمة، وللجميع عليها مرور، فينبغي أن نعمل مضطرين خشية ذعرها. وقال آخر: إن لدرجات الجنة منزلة كبيرة، والراحة فيها أمر موعود. فقالت رابعة: إن العبد السيئ من يعبد ربه خشية وخوفا منه أوطمعا في جزائه. فقالوا: ولماذا تعبدينه أنت إذن؟ أليس طمعا في الجنة، قالت: «الجار ثم الدار» وقالت: ألا يكفينا أنه أمرنا أن نعبده فلولم تكن هناك جنة ونار، ألا تجوز الطاعة له، ألا يستحقها، لأنه يعبد بلا واسطة» [17]. وفي رواية أخرى تتكرر الفكرة بشكل جلي ومؤثر: «لوأنني أعبدك خشية جهنم، احرقني في جهنم، ولوأعبدك أملا في الجنة حرمها علي، ولوأعبدك من أجلك فلا تضن على بالجمال الباقي» [18]. لقد جردت النار والجنة من معناهما الحسي لترفع التقوى إلى درجة عليا من السموالروحي.

---

17 – فريد الدين العطار، ص. 271.

18 – ن م، ص. 274.

بهذه الرؤية الفلسفية تجاوزت رابعة العدوية ما كان سائدا من علاقة مع الخالق مبنية على الجزاء والخوف والرهبة. أي علاقة في جوهرها مادي ونفعي حيث المخلوق يعبد ربه من أجل دخول الجنة أوتجنبا لعذاب الجحيم. دعت رابعة إلى علاقة تربط بين المخلوق والخالق جوهرها الحب. فالله يعبد لأنه أحق بالعبادة. وهذه المقولة نجد صداها دوى في أوروبا بين الرهبان ليتسلل إلى داخل أرجاء الكنسية الكاثولكية بصيغ أخرى. فقد ورد عند ايف لوبروتون Yves Le Breton أنه صادف امرأة في بلاد العرب كان في يدها اليمنى شهابا واليد اليسرى وعاء مملوءا بالماء، وحين سألوها ماذا تريد أن تعمل أجابت بأنها بالماء تريد إطفاء نار جهنم وبالشهاب إحراق الجنة، من أجل أن نحب الله من أجله ليس خوفا من ناره أورغبة في جنته [19]. تتعدد مقولات رابعة التي تبرز خصوصيتها وتأثيرها في وسط رجال الدين المسيحيين بفكرتها حول الحب الخالص Pur Amour . فالأسقف جان بيير كامو ean-Pierre Camus خصص لها كتاباً يضم أزيد من 700 صفحة ليرد على الذين يفضلون « جنة الله على إله الجنة». ويرد على خصومه سنة 1641م بأنه وجد في رابعة العدوية المثل «الأكثر وفاء لعلم الأولياء ومذهب الخلاص الذي لم يجده منذ الكتاب المقدس» [20]. ونلاحظ أن هذه الفلسفة الروحية ترد على ألسنة أنبياء في كتب المناقب، مثل ما نسب للنبي شعيب عليه السلام، في كتاب الحريفيش، الذي قال حين أمنه

19 - Michel. Chodkiewicz, «La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique », In sous la direction Denis Gris, Saint orientaux, De Boccard, Paris, 1995, p. 100.

20 -Michel. Chodkiewicz, La sainteté féminine, p. 99.

الله النار وأباحه الجنة ليكف عن بكاء طال أزيد من مائة عام «وعزتك يا رب ما بكائي شوقا إلى جنتك ولا خوفا من نارك ولكن عقد حبك في قلبي عقدة لا يحلها إلا النظر في وجهك الكريم».[21]

وتترجم الأبيات التالية المنسوبة لرابعة العدوية جوانب من فلسفة حبها الإلهي، فهي تحب الله حبين حب الهوى والحب الخالص الذي هوأهل له والذي يعني «حب التعظيم والإجلال لوجه لله العظيم» كما فسره بعض الباحثين[22]

أحبك حبيين: حب الهوى   وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هوحب الهوى   فشغلي بذكرك عمن سواك
وأما الذي أنت أهل له   فكشفك بذكر عمن سواك
وأما الذي أنت أهل له   فكشفك للحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا، ولا ذاك لي   ولكن لك الحمد في ذا وذا كا

إن إدخال البعد الروحي، في علاقة الفرد بالله، المؤسس على الحب وليس الخوف، والمبني على علاقة نوعية في معنى الإيمان sens de croire للفرد، قطع مع ما كان سائدا في الخطاب الإسلامي من تهويل ووعيد بالنار وعذاب جهنم أوحتى الإكراه بواسطة الجهاد. ارتقت رابعة العدوية بمسألة الإيمان إلى مستوى لم يكن معهودا، خصوصا أنه جاء من لدن امرأة. وهي التي لم تحني رأسها للدنيا وحتى للآخرة كما أورده العطار.

---

21 - شعيب الحريفيش، ص. 62

22 - عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الإلهي، ص. 56-66-67.

وفي ما يلي مقولة أخرى تكشف مستوى هذا العشق الذي ربطها بالله والذي دفعها إلى نسيان ما حولها بل إجلاء البغض والكراهية من قلبها المسكون بحب الله وحده دون سواه، سئلت رابعة: « أتحبين حضرة العزة ؟ قالت: بلى[23]. قالوا أتكرهين الشيطان؟ قالت: لا، قالوا لماذا، قالت: لا أخاف عداء الشيطان بسبب محبة الرحمان. وإنني رأيت الرسول علي السلام في المنام، قال لي . أتحبينني يا رابعة؟ قلت من لايحبك يا رسول الله؟ ! ولكن محبة الحق قد استغرقتني إلى حد أنها لم تترك مكانا لمحبة الغير أوكراهيته »[24].

فالمتعبد الناسك كالباحث عن المطلق في تجربته الصوفية، يدخل عالما خاصا به ويصبح له منطق وعلاقة متفردة مع الخالق يصعب على العالم الخارجي فهمها، وتصبح كذلك لمفرداته معاني يصعب إدراك مكنوناتها لمن بقي في مستوى إدراك المحسوس. ولعل هذا ما سبب الكثير من المآسي لأقطاب التصوف وعلى رأسهم الحلاج، الذي أعدم وكانت حياته ضريبة لشطحاته وتجلياته الصوفية، التي أولها خصومه من الفقهاء ليكفروه، وهم الذين لم يستسيغوا قط هذا البعد العميق للعرفان الصوفي الذي وصل إليه المتصوفة في بحثهم عن الخلاص الروحي والسكينة الباطنية والوصول إلى أرقى مقامات التقرب من الخالق. وكان ابن عربي أيضا من هؤلاء الذين جر عليهم عرفانهم الصوفي غضب الفقهاء الذين بقوا عند مستوى ظاهر

---

23 – لقد وقعت المترجمة في خطأ فادح ، فالصحيح هو نعم وليس بلى . فبعودتنا إلى الترجمة الفرنسية نجد النص ورد بالصيغة التالية :

«Ô Rabi'a? lui demandait-on, aimes-tu le Seigneur très haut ? - Oh ! vraiment oui, je l'aime».Farid-Ud-Dine'Attar, le mémorial des saints, Seuil, Paris 1976

24 – فريد الدين العطار، ص. 268

النص الحرفي الخالص، أو كانوا عمدا يبحثون عن إقصاء الصوفية من الحقل الديني نظرا لما كانوا يشكلون لهم من خطر في اكتساح العامة واستقطابهم لنمطهم التديني الصوفي. ولم تكن السلطة السياسية بمحايدة في الأمر، أي أنها في كل مرة كانت تقف إلى جانب الفقهاء نظرا لما يمثله هؤلاء بالنسبة لها في إضفاء الشرعية السياسية وإنتاج خطاب ديني يخدم الحاكم.

اتخذت الصالحات من النساء رابعة نموذجهن في العشق الإلهي. فانتشرت أفكارها لدى صوفيات أخريات، كما يتبين لنا من خلال رواية عابدة حين أجابت المتصوف الشهير ذي النون المصري حول طلبها لله « أني أريد أن أطلب منه شهوة منذ عشرين سنة وأنا استحيي منه مخافة أن أكون كأجير السوء إذا عمل طلب الأجر ولكن اعمل تعظيما لهيبته وعزا لجلاله »[25]. كما أن مفهوم الحب

«أنت تدري ياحبيبي	من حبيبي أنت تدري
ونحول الجسم والدمع	يبوحان بسري
ياعزيزي قد كتما الحب	حتى ضاق صدري

الصوفي الإلهي أضحى من مقومات التصوف. فذوالنون يروي أنه رأى جارية متعلقة بأستار الكعبة تتضرع إلى الله بقولها:

[..] إلهي وسيدي ومولاي بحبك لي إلا ما غفرت لي قال فتعاظمني ذلك وقلت يا جارية أما يكفيك أن تقولي بحبي لك حتى تقولي بحبك لي؟ فقالت إليك عني يا ذا النون أما علمت أن لله

25 – ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، صفة الصفوة / جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي حققه وعلق عليه محمود فاخوري؛ خرج أحاديثه محمد رواس قلعجي. – بيروت: دار المعرفة، 1985، ج 4، 388.

عز وجل قوما بحبهم قبل أن يحبوه أما سمعت الله عز وجل يقول (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) فسبقت محبته لهم قبل محبتهم له» [26].

ولم يكن تأثير رابعة منحصراً في المشرق بل امتد كما رأينا إلى أوروبا المسيحية وإلى المغرب. ففي أقصى المغرب بسوس نجد أن فقهاء مثل الحضيكي الذي عاش في القرن الثامن عشر يصف بعض النساء الصالحات بالمنطقة ب «رابعة زمانها » ليبرهن على مكانتهن.

اعتكفت رابعة العدوية وظلت مسكونة حد الهوس بلقاء ربها تتعبد في خشوع قل نظيره منقطعة عن هموم الدنيا وما حولها منشغلة بذكر الله . فمعها خرج التصوف من مجرد تقشف وزهد وعزلة عن العالم إلى فلسفة في الحياة وعلاقة روحية خاصة، مجددة في علاقة الفرد بالله، مؤسسة على الحب وليس الخوف والرهبة الدائمة التي كانت سائدة. كانت رابعة العدوية امرأة بين الرجال وتفوقت عليهم وَلاية وعشقا إلهيا نابعا من قلب أنثى تركت بصماتها القوية على التصوف عامة والنسائي منه خاصة [27].

---

26 - ابن الجوزي، ج. 4، ص. 376.

27 - خصصت لرابعة دراسات من أشهرها كتاب عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية ، القاهرة : دار النهضة المصرية، 1962.

Widad, El Sakkakini, First among Sufis: the life and thought of Rabia al-Adawiyya, the woman Saint of Basra: translated by Nabil Safwat; introduction by Doris Lessing. London: Octagon Press, c1982. (85 p.)

كما أن الدراسين الغربيين خصصوا لها أبحاثا ومن الملفت أن أهم هذه الدراسات كانت لنساء، ومنها أول دراسة صادرة سنة 1928، أعيد طبعها سنة 1984 :

Smith, Margaret. Rabia the mystic and her fellow-saints in Islam: being the life and teachings of Rabia al-Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra together with some account of the place of the women saints in Islam; with a new introduction by Annemarie Schimmel.
Annemarie Schimmel, Mon âme est une femme, Jc Lattères, 1998, Paris, pp. 39-44.
Helm, Barbara Lois. Rabi'ah as mystic, Muslim, and woman. *The Annual Review of Women in World Religions*, 3 (1994), 1-87.

VI

ابن عربي وتشريف النساء

1- شرف التأنيث

لم تكن المرأة غائبة عن حقل القداسة والتصوف، فهي بطبيعتها ظلت في جوهر الممارسة الدينية الصوفية. وبحث المتصوفة في المرأة عن رمز الحب وتمثلوا الذات الإلهية في صورة امرأة. بل إن منهم من اعتبر أن أكبر تجل لخلق الله هوفي المرأة. فإذا كان الله يُرى، لدى ابن عربي، في الإنسان أكثر من أي كائنات أومخلوقات أخرى فإنه ينعكس في المرأة أكثر من الرجل لجمالها وحسنها. والمتصوفة الرجال في التعبير عن حبهم الإلهي كثيرا ما استعملوا صيغة المؤنث أووظفوا صور نسائية مثل ابن الفارض، في قصيدته التائية، التي يذهب فيها إلا حد القول أن الله تجلى لقيس بصورة ليلى، وتجلى لكُثَيْر بصورة عزَّة، وتجلى لجميل في صورة بُثَيْنَة. وفي رد ابن عربي (ت 1240م) على منتقديه في كتاب «ذخائر الأعلاق» [1] الذي يشرح فيه «ترجمان الأشواق»، يقول إن كل ما نظمه من الأبيات الغزلية، في نظام بنت الشيخ أبي شجاع التي

1- ابن عربي، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، المطبعة الأنسية، بيروت، 1312هـ.

عرفها في مكة، يشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية وأسرار روحانية. إن العلاقة بالمرأة كانت معقدة ولم يكن المجتمع يبيح حرية تمكن الرجل بان يتحدث عن حسنها الذي أودعه الله فيها دون أن يثير ذلك انتقاد الفقهاء. وهوما يعبر عنه ابن عربي بمرارة وهويصف هذه الفتاة في حسنها وخلقها قبل أن يستطرد «ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض السيئة الأغراض لأخذت في شرح ما أودع الله في خلقها من الحسن»[2]. فكان على ابن عربي أن يؤلف « ذخائر الأعلاق» يشرح فيه بيتا ببيت «ترجمان الأشواق» للرد على منكريه من فقهاء حلب بسوريا.

وينفرد ابن عربي بمحاولته الكشف عن قيمة المرأة من خلال تركيزه على سر استعمال صيغة التأنيث في أصل الخلق. فالذات الإلهية والصفة يعكسان هذه المكانة التي خص الله بها النساء دون الرجال تشريفا لهن. فالذات الإلهية وردت بصيغة المؤنث لما فيه من مكانة للمرأة في الدين وتشريفا لها. وهذا ما سيجعل بعض المتصوفة كابن الفارض يتحدثون عن الله بضمير المؤنثة المخاطبة «أنتِ».

ويبرز ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم» وخاصة في «فَص حكمة فردية في كلمة محمدية»، أهمية التأنيث في أصل الخلق. منطلقا من رمز الكمال الإنساني بالنسبة له، النبي محمد (ﷺ)، في حديثه عن النساء: « حُبِّبَ إليّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب،

---

2 – ابن عربي ، ذخائر الأعلاق، ص. 3.

وجعلت قرة عيني في الصلاة». لقد وقف ابن عربي على أهمية تاء التأنيث في هذا الحديث النبوي. فإضافة إلى تسبيق النساء على الطيب والصلاة، فإن النبي استعمل عبارة (ثلاث) بصيغة المؤنث رغم أن عادة العرب تغليب التذكير على التأنيث وإن كن جماعة. لكننا نجد النبي (ﷺ) في هذا الحديث غلب التأنيث على التذكير. يقول ابن عربي معلقا على ذلك « فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء. فما أعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق، وما أشد رعيته للحقوق! ... فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما كهوفي وجوده، فإن الرجل كمدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهوبين مؤنثين: تأنيث ذات وتأنيث حقيقة... وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا. فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم» [3]. والتأنيث هنا ليس أمراً لفضياً بل له دلالة معنوية في العرفان الصوفي الفلسفي.

إن المسألة ليست لغوية بل دليل على ما أراد ابن عربي أن يبرزه من خلال النموذج المحمدي في حبه للنساء، فقد حبب له ما يقربه لربه. حب مرتبط بكنه الوجود المؤسس على المحبة فهي أصل الوجود لدى ابن عربي، سواء في العلاقة بين الخالق والمخلوق أوالرجل والمرأة. فجوهر الكمال، النبي محمد، من خلال كلامه عن حبه

---

3 - ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو علا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 220.

للنساء كان يعطي قدوة لغيره من أبناء ملته. ومفهوم الحب جوهري في فكر ابن عربي. فالله خلق آدام على صورته والمحبة هي أصل العلاقة بين الخالق والمخلوق فكلاهما يحن للآخر ويحبه. وشبه ابن عربي بين خلق الإله للوجود واشتقاق الله للرجل شخصا على صورته سماه امرأة [4]، فظهرت بصورته كما كان آدم على صورة الله. والعلاقة بين الله والرجل من جهة وبين الرجل والمرأة من جهة أخرى مبنية على المحبة والمودة والرحمة والحنين [5]. ويعتبر ابن عربي أن أكمل شهود الرجل الحق إنما هوفي المرأة. إن المكانة التي حظيت بها النساء لدى النبي وحبه لهن كانت الدافع الذي جعل ابن عربي نفسه يغير موقفه من النساء كما يكتب في الفتوحات «ولقد كنت من اكره خلق الله تعالى في النساء والجماع في أول دخولي هذا الطريق وبقيت على ذلك نحوا من ثماني عشرة سنة إلى أن شهدت هذا المقام وكان قد تقدم عندي خوف المقت لذلك لما وقفت على الخبر النبوي أن الله حبب النساء لنبيه (ﷺ) فما أحبهن طبعا ولكنه أحبهن بتحبيب الله إليه فلما صدقت مع الله في التوجه إليه تعالى في ذلك من خوفي مقت الله حيث أكره ماحببه الله لنبيه أزال عني ذلك بحمد الله وحببهن إلي» [6]

تعيد فلسفة ابن عربي الصوفية الاعتبار إلى المرأة في تفسير خلاق واجتهاد قل نظيره في تراث الفكر الديني تميز به التصوف

4 – ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو علا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 216.

5 – ن م.

6 – ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت [197؟]، المجلد الرابع، ص. 84 (الباب 463)

عن غيره. والغريب أنه فيما يتعلق بالحديث النبوي حول النساء، نلاحظ أنه ورد بصيغ أخرى تعتبر غير صحيحة لدى بعض الفقهاء. كما أنه يرد في هذه الصيغة الواردة أعلاه في بعض المصادر بتقديم الطيب على النساء [7] أوبحذف كلمة « ثلاث» لأن لفظ ثلاث تفسد المعنى. وهذا الحذف في بعض المصادر الفقهية له دلالته . هل هوفقط يعود لمسألة أن الصلاة ليست من أمر الدنيا أوأن التأنيث يزعج البعض؟

وحتى وإن تغيرت صيغة الحديث النبوي فتبقى المرأة حاضرة ومقدمة. بل أن أكبر تشريف للمرأة، حسب ابن عربي، هوأن الذات والصفة والقدرة كلها وردت بصيغة التأنيث الذي يتجاوز اللغة واللفظ [8] . فالذاتُ الإلهيةُ، هي أصل الوجود والصفات هي الظاهرة في الوجود والقدرة الإلهية هي التي أظهرت الوجود والله هوعلة الوجود وحقيقية. ويعتبر ابن عربي في «الفتوحات المكية» بأن شرف التأنيث المتجلي في إطلاق الذات على الله وإطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث، هو جبر «لقلب المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر» [9].

---

7 - «صح عنه(ﷺ) من حديث أنس رضي الله عنه أنه (ﷺ) قال: (حبب إلي من دنياكم: النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة (هذا لفظ الحديث، ومن رواه) حبب إلي من دنياكم ثلاث (فقد وهم، ولم يقل صلى الله عليه وسلم ثلاث، والصلاة ليست من أمور الدنيا التي تضاف إليها. وكان النساء والطيب أحب شيء إليه». الإمام شمس الدين أبي عبد الله ابن القيم الجوزية، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، 1998، ص: 145.

8 - ابن عربي، فصوص الحكم، 220

9 - ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صابر، بيرت، المجلد الثالث، ص. 89، (الباب 324)

2-النساء في مراتب القطبية

الإنسانية عند ابن عربي هي واحدة لا فرق فيها بين الجنسين. فالذكورة والأنوثة تذوب أمام الله. وهذه الرؤية منسجمة مع فلسفة ابن عربي الصوفية المؤسسة على فكرة وحدة الوجود. يقول في الفتوحات المكية «اعلم أيدك الله أن الإنسانية لما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث الإنسانية» [10]. لا فرق بين الذكر والأنثى في فكر ابن عربي، والفصل بينهم أمر عارض، فهن شقائق للرجال كما يشرح ذلك ابن عربي في الأبيات التالي [11]:

إن النساء شقائق الذكران	في عالم الأرواح والأبدان
والحكم متحد الوجود عليهما	وهو المعبر عنه بالإنسان
وتفرقا عنه بأمر عارض	فصل الإناث به من الذكران
من رتبة الإجماع بحكم فيهما	بحقيقة التوحيد في الأعيان
وإذا نظرت إلى السماء وأرضها	فرقت بينهما بلا فرقان
انظر إلى الإحسان عيناً واحداً	وظهوره بالحكم عن إحسان

ففي عالم التصوف يتساوي الجنسان وينمحي الفرق بينهما حيث المرأة كالرجل يمكن أن تصل إلى القطبية: أعلى مراتب الولاية «وهذه كلها أحوال يشترك فيها النساء والرجال ويشتركان في

---

10 – ن م، ص. 87، (الباب 324)

11 – ن م.

جميع المراتب حتى في القطبية»[12]. والقطب في التصوف هو رأس العارفين وأعلى ما يبلغه ابن آدم في التجربة الصّوفية. فالمرأة في حقل الولاية والمقامات والمراتب الصوفية متساوية مع الرجل «كل ما يصح أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء كما كان لمن شاء الله من الرجال» [13]. وكأن ابن عربي كان يتوقع أن يرد عليه خصومه في هذا الباب بحديث النبي حول تولية النساء قال «ولا يحجبك قول الرسول (ﷺ) لن يفلح قوم ولوأمرهم امرأة فنحن نتكلم في تولية الله لا في تولية الناس والحديث جاء فيمن ولاه الناس» [14]

وهوما يؤكده ابن عربي في«الفتوحات المكية» أيضا حين يفسر سر المودة والحنان بين الزوجين بحنين الأصل للفرع في حالة الرجل والفرع للأصل في حالة المرأة دون أن تكون هناك تراتبية مذلة للمرأة لكونها فرع. لأن الفرع هوالذي به يصح الأصل، فدونه يظل ناقصا ولا يصح عليه اسم الكل ولا تظهر عليه ربانية الإمداد ويرى فيها الرجل كماله. فالرجل والمرأة يكملان بعضهما في علاقة يطبعها الحنين والحب والمودة والرحمة سواء فيما بينهما أوفي علاقتهما مع الله. [15]

تجاوز التصوف بهذه الرؤية التأويلات الدينية الفقهية المحافظة، التي حاولت مرارا التنقيص من دور المرأة والتأكيد على دونيتها.

---

12 – ن م.
13– ن م
14 – ن م
15 – ن م، ص. 88.

التصوف، من خلال ابن عربي، يساوى المرأة بالرجل انطلاقا من النص الديني المتمثل في المصدرين الأساسيين: القرآن والسنة. ولا يقتصر ابن عربي في اجتهاده على جانب التصوف وعدم الفصل بين المرأة والرجل والدعوة للمساواة بينهما في مراتب الإحسان والولاية والصلاح، بل يتعداه إلى الجانب التشريعي حينما يجيز قيام المرأة بإمامة الصلاة بالرجال. فرأيه في هذا الموضوع صريح «... فصحت إمامة المرأة والأصل في إمامتها فمن أدعى منع ذلك من غير دليل، فلا يسمح له، ولا نص في ذلك وحجته في منع ذلك، يدخل معه فيها، ويشرك فتسقط الحجة، فيبقى الأصل بإجازة إمامتها»[16]. ومن أجل تبرير وتوضيح موقفه في هذا الباب أعطى، ابن عربي، للرجل مكانة عليا لكونه يمثل العقل الذي يطاع أما المرأة فهي تمثل النفس. ويباح للعقل إتباع النفس لكي لا تتبع الهوى لأن هذا الأخير من المخالفات بمنزلة المنافق الكافر. ولتجنب أن تَنْجَرَّ النفس وراء الهوى يباح للعقل إتباعها وبالتالي فإن الرجل يمكن أن يقبل بإمامة المرأة إذا سئمت هذه الأخيرة من إتباعه « وقد قيل للعقل إذا سئمت النفس من اتباعك في الأمور المقربة واقتدائها بك في وقت إمامتك وتقدمت هي في المباحات وأمت بك فاتبعها وصل خلفها حافظاً لها لئلا يخدعها الهوى فإن الهوى يتبعها في ذلك الحال عسى يوقع بها في محظور ففي مثل هذا الموطن تجوز إمامة النفس وهي إمامة المرأة وإمامة العقل بمنزلة إمامة الرجل

16 – ابن عربي، الفتوحات المكية، ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صابر، المجلد الأول، ص. 447 (فصل بل وصل في إمامة المرأة)

المسلم البالغ العالم الولد الحلال وإمامة الهوى بمنزلة إمامة المنافق والكافر والفاسق وإمامة النفس بمنزلة إمامة المرأة »[17]. وفي نفس سياق دفاع ابن عربي عن مساواة المرأة مع الرجل، يعرض اجتهاده الفقهي في مسألة شهادة المرأة وحكم الشرع في تنزيل الرجل في شهادة الدين منزلة امرأتين بقوله إن المرأة في بعض الحالات المحددة تقوم مقام رجلين كحالة حيض العدة وقبول الزواج والنسب والحيض « تقوم المرأة في بعض المواطن مقام رجلين إذ لا يقطع الحاكم بالحكم إلا بشهادة رجلين فقامت المرأة في بعض المواطن مقامهما وهوقبول الحاكم قولها في حيض العدة وقبول الزوج قولها في أن هذا ولده مع الاحتمال المتطرق إلى ذلك وقبول قولها أنها حائض فقد تنزلت ههنا منزلة شاهدين عدلين كما تنزل الرجل في شهادة الدين منزلة امرأتين فتداخلا في الحكم»[18]

كان على ابن عربي أن يخوض في براهين عقلية ونقليه ويجند كل مقدراته الفلسفية من أجل إقناع جمهور علماء المسلمين الذين لا يجيزون إمامة النساء للرجال، حتى وإن أدى به ذلك إلى جعلها في مرتبة أسفل من الرجل في بناء برهانه (النفس)، ولكن ذلك من أجل تبرير مساواتها مع هذا الأخير ومنحها درجات عليا ووظائف دينية حرمها منها التفسير والتأويل السائد للنص المقدس.

---

17 – ن م

18 – ابن عربي، الفتوحات المكية ، دار صابر، المجلد الثالث، ص. 89 (الباب 324)

3- الأستاذة الشيخة

لم تكن المرأة تلك المتعبدة الصالحة والناسكة أوالمجنونة البهلولة التي يتبرك بها فقط كما سنرى لاحقا، بل من المتصوفات من رقين إلى درجة من المعرفة الصوفية وصرن من أساتذة التصوف ليتربى على أيديهن كبار المتصوفة مثل ذيالنون المصري وابن عربي. ففاطمة النيسبورية « كانت من المصطفيات العابدات العارفات، وهي أستاذة ذي النون المصري، وزارها البسطامي وقال: ما رأيت في عمري إلا رجلا وامرأة، وامرأة هي فاطمة النيسابورية، و ما أحدثها من مقام من المقامات إلا وكان الخبر لها عيانا. وقال ذوالنون: ما رأيت أجل منها» [19]. وفي جل الكتب المناقبية، خاصة «الروض الفائق» ترد روايات عديدة عن ذي النون وهو يبحث عن لقاء المتصوفات للتبرك بهن والاستفادة من معارفهن.

وتعد شخصية فاطمة بنت المثنى بإشبيلية من أبرز نساء التصوف اللواتي تتلمذ على أيديهن وخدمهن كبار المتصوفة. فهي أستاذة الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي. التي رافقها وهي في سن الخامسة والتسعين وخدمها خدمة المريد للشيخ بتفان. حيث كتب عنها: « لقيت فاطمة بنت أبي المثنى بإشبيلية، أدركتها في عشر التسعين سنة [...]كنت إذا قعدت معها تحدثني استحي أن أنظر إلى وجهها من عظيم تورد وجنتيها ونعمتها وهي في عشر التسعين سنة [...] بنيت لها بيدي بيتا من قصب تسكنه / وصاحبان لي/ . كانت

19 – عفيف الدين ابن العادات عبد الله بن اسعد اليافعي ، روض الصالحين في حكايات الصالحين، دار الأنبار، بغداد، 1989، ج 2، ص، 435.

تقول لا يعجبني أحد ممن يدخل علي إلا فلان، تعني إياي. يقال لها لِمَ ذلك؟ فتقول «ما منكم أحد يدخل علي إلا ببعضه ويترك بعضه في أغراضه وداره وأهله، إلا محمد بن عربي ولدي وقرة عيني، فإذا دخل علي دخل بكله وإذا قام قام بكله وإذا قعد قعد بكله. لا يترك خلفه من نفسه شيئا، وهكذا ينبغي أن تكون الطريق» عرض الله عليها ملكه فلم تقف على شيء منه، إنما تقول أنت أنت كل شيء دونك مشؤوم علي» [20].

لازم ابن عربي فاطمة بنت المثنى آخذا عنها علم الباطن وأسرار التصوف وخادما لها، ولم يكن ابن عربي تلميذا في خدمة أستاذته بل أصبحت بالنسبة إليه هذه الولية في مرتبة الأم. فهي حين تتوجه عالية بالخطاب تقول إليه يا ولدي وتصف ابن عربي «ولدي وقرة عيني». صورة عميقة من قوة العلاقة التي ربطت بين الشيخ الأكبر، ابن عربي، وهذه الولية التي تحولت من أستاذة إلى أم . وابن عربي يخصص بابا من الفتوحات المكية «في معرفة مقام احترام الشيوخ» الذين يعتبرهم نواب الحق في العالم كالرسل وورثة الأنبياء [21].

فالعلاقة بين الشيخ والمريد التي نجدها في الأدبيات الصوفية، والتي تمنح للشيخ سلطة مطلقة على المريد الذي عليه الطاعة

---

20 - ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، رسالة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي إلى الشيخ عبد العزيز المهدوي نزيل تونس المشهورة برسالة روح القدس في محاسبة النفس، دراسة وتحقيق علي بن أحمد ساسي - الدار العربية للكتاب، تونس، 2004 ، ص. 160- 161

21 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صابر، المجلد الثاني، ص. 365-364.

العمياء[22]، نكاد لا نجدها في عالم التصوف النسائي. فلا نلامس تلك السلطة الذكورية المطلقة والمتعالية والخشنة أحيانا التي يجسدها الشيخ في علاقته بمريده، بل مع الصلاح النسائي تتحول إلى أمومة تحمل من العطف والحنان ما لا نجده في عالم القداسة الذكورية، الذي حافظ على مسافة بين الشيخ والمريد. فإذا كان التصوف الرجالي الذكوري يسحب على مريد شيخ وطريقة واحدة مصطلح أخ لينسج رابطة روحية بينهم، تعرف بالأخوة الروحية بدل الأخوة الترابية، فقليلا ما نجد الشيخ يتحول إلى أب، وحتى حينما يتحول ليس له تلك الشحنة العاطفية القوية التي تحتلها الأم، بل هذه الأبوة توظف من أجل إضفاء الهيبة والوقار على الشيخ وتبرير سلطته المتعالية. مع التصوف النسائي تحمل الأمومة بعدا عميقا، فأستاذة ابن عربي تنازع بود الأم البيولوجية أوالترابية في أمومتها. وفي أمومة أستاذة التصوف عطف، أما أبوة الشيخ ففيها سلطة وعنف رمزي ومادي يمارس على المريد. لأن هذا الأخير يتخلى عن إرادته ليضعها بين أيدي شيخه (ومن هنا اشتق لفظ مريد) يتصرف فيها كما شاء، مطالبا بالخضوع والخدمة التي تصل حد العبودية التي يرضاها المريد طواعية لأنه يعتبرها جزءاً من الورع والتقوى والطريق للوصول إلى الصلاح.

عملت طبيعة بنية المجتمعات العربية الإسلامية البطريركية patriarcal المكرسة لسلطة الأب على تمتيع الرجل بسلطة ليس

---

22 – انظر كتاب: عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، الدار البيضاء، 2000.

داخل البيت والمجتمع فقط بل امتد لمجال التصوف. وكانت الطرق الصوفية أكبر تجسيد لهذه العلاقة السلطوية التي انتقلت من البيت إلى الزاوية مانحة الشيخ الصوفي سلطة تتجاوز أحيانا سلطة الأب. هذه الوضعية ستقصي بالفعل المرأة من مشيخة الطرق التي ظلت ذكورية. وحده التصوف الخارج عن نطاق الطرق منح للمرأة مقام الأستاذية. وهوما سيمنح للمرأة في حقل التصوف خصوصية إذ أن صلاحها مجرد من تلك السلطة النابعة أصلا من سلطة الرجل في المجتمع. العلاقة مع المرأة الصالحة مبنية على الحب أكثر منه على السلطة التي نجدها مجسدة بقوة في شيخ التصوف الطرقي في علاقته مع المريد.

ولقد بقي ابن عربي وفيا لتعلمه على النساء معترفا لهن بالعلم والمعرفة. كلما وجد من بينهن من فاقته علما طلب الأخذ عنها بدون مركب نقص. مثل شمس أم الفقراء بمرشانة الزيتون التي ما لقي في الرجال مثلها على حد تعبيره «اختلفت إليها مرارا، ما لقيت في الرجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات، قوية القلب، لها همة شريفة ولها التميز، تستر حالها جدا. كانت تبدي منه في السر أشياء إلي، لما حصل لها مني من المكانة وكنت أفرح بذلك. لها بركات كثيرة ظاهرة، اختبرتها مرارا في باب الكشف فوجدتها متمكنة» [23].

وحين قدم ابن عربي إلى مكة واتصل بمكين الدين ابن شجاع كانت له أخت يصفها ب « المسنة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء

23 – محي الدين أن عربي، روح القدس، ص. 160

بنت رستم» [24] وبعد أن أخذ ابن عربي عن الشيخ مكين بعض العلوم، طلب منه أن يأخذ عن أخته التي يساويها بالرجال فخرا «وأما فخر النساء أخته بل فخر الرجال فبعثت إليها لأسمع عليها وذلك لعلورواياتها» [25]. وبما أنه تعذر عليها ذلك أرسلت جوابا طلبت من أخيها أن يكتب له نيابة عنها إجازة عنها في جميع رواياتها [26]. وفي الفتوحات المكية يذكر من لقي من «رجال نفس الرحمان» مبتدئا بسرد أسماء النساء قبل الرجال «وأصدق من رأينا في هذا الباب من النساء فاطمة بنت المثنى بإشبيلية، خدمتها وهي بنت خمس وتسعين سنة، وشمس أم الفقراء بمرشانة، وأم الزهور، بإشبيلية أيضا وكلبهار بمكة تدعى ست غزالة» [27].

24- ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص. 2.

25 - ن م، ص. 2

26 - ن م، ص. 2-3

27 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صابر، المجلد الأول، 274.

VII

حين تتفوق النساء

1- الكرامة مسرحاً للتباري

في إطار اختيارنا لتحليل علاقة المرأة بالرجل من خلال الحقل الرمزي الديني، نجد العلاقة بين الجنسين تتصدر سير المتصوفات. فهن في فعلاقتهن مع الرجال يطبعها نوع من التحدي الخفي والمعلن. تحد يكون مسرحه الكرامة التي تظهر تفوق المرأة على الرجل في سير بعض المتصوفات. ونتوقف هنا عند روايات تتعلق برابعة العدوية وحسن البصري، قطبا التصوف الإسلامي، نموذجاً لهذا التباري والتنافس، ولوعلى المستوى الرمزي، الذي نرى فيه المرأة تخرج منتصرة ومتفوقة على خصمها الذكر: «يروى: أن رابعة مرت على دار الحسن ذات مرة، وكان الحسن قد أطل من النافذة، وهويبكي. فسقطت دموعه على رداء رابعة، فظنتها الأمطار، لما علمت أنها دموع الحسن، اتجهت إليه في الحال وقالت: أيها الأستاذ، هذا البكاء من رعونات النفس احفظ دموعك، حتى تصير بحرا بداخلك، وكلما تبحث من القلب في ذلك البحر، لاتجده، «إلا عند مليك مقتدر». ضاق الحسن بهذا الكلام، لكنه أذعن. إلى أن رأى رابعة ذات يوم، كانت بالقرب من الماء، فطرح الحسن سجادة على الماء، وقال: يارابعة

تعالي، كي نصلي ركعتين هنا. فقالت رابعة: ياحسن، يجب أن تعرض نفسك في سوق الدنيا من أجل الآخرة، بحيث يجب أن يعجز أبناء جنسك عن ذلك. ثم طرحت رابعة السجادة في الهواء، وطارت عليها: وقالت: ياحسن، تعالي هنا، كي يرانا الناس، ولم يحظ الحسن بهذا المقام، فلم يقل شيئا. أرادت رابعة أن تستحضر قلبه، فقالت: يا حسن، ما فعلته، تفعل مثله سمكة، وما فعلته أنا، تفعله ذبابة. والأمر خارج عن كليهما. ويجب الانشغال بالعمل»[1]. تلك إشارة واضحة للوضعية الحرجة التي وجد الرجل نفسه فيها وهوفي مواجهة امرأة. مما ترك مرارة الخيبة التي أوقدت الهم في صدره، بل أشعلت نار الغيرة التي لم تستغلها المرأة بل أنها واسته برفق. فهنا التنافس ليس على أمور الدنيا بل في التباري من أجل إظهار ولاية وقداسة كل واحد منهما التي تشكل الكرامة، أي معجزة الأولياء، مسرحاً لها من خلال التحكم في اللامرئي وتسخيره.

لقد كان التصوف مسرحا للتنافس بين الجنسين وفتحت الكرامة للمرأة مجالا لإبراز تفوقها. ووصل الأمر أن انمحى الفرق الجنسي بين الطرفين وهما في خضم الحديث عن أسرار الحق، ولكن لكي ترجح في الأخير كفة المرأة باعتراف الرجل نفسه. كما جاء في «تذكرة الأولياء» يروى: «أن الحسن البصري قال: بقيت يوما بليلة عند رابعة، وتحدثت عن الطريقة والحقيقة، ولم يجل بخاطري أنني رجل، ولم يجل بخاطرها أنها امرأة، وعندما نهضت في آخر الأمر، نظرت، فرأيت نفسي مفلسا، ورابعة مخلصة»[2].

1- فريد الدين العطار، ص. 265 - 266

2- ن م، ص. 266.

وتضمر الرواية الخاصة بطلب الحسن البصري لرابعة العدوية للزواج التي أوردناها سابقا تفوقا لرابعة عليه، فهي لم ترفض طلبه فقط، بما يعنيه من مغزى في العالم الرجولي، بل كان هذا الرفض بعد سلسة من الأسئلة التي تقلق الصوفية التي عجز البصري عن الإجابة عنها فعرضت عن طلبه بكونها ستتفرغ للعبادة.

في هذه الروايات التي تنتمي إلى حقل الكرامة والتي تقدم لنا على مسرح الأحداث شخصيتان من أقطاب التصوف دلالات كبرى. فالحسن البصري ورابعة العدوية كلاهما مدينة واحدة وكلاهما يعتبر مؤسسا للتصوف ببعده الزهدي والفلسفي وكلاهما يشكل مرجعا في التصوف. وإذا كان البصري ظل حاضرا في جل سلسلات شيوخ الطرق، كسند صوفي يصعد حتى النبي (ﷺ)، فإن رابعة غابت لكون سلسلة الصوفية ظلت حكرا على الذكور. وذلك لكونها استنبطت نموذجها من شجرات النسب البيولوجية التي ظلت أبوية بمعنى ذكورية. وفي حين لم تنصف سلسلة السند الصوفي رابعة لأنها امرأة، فقد أنصفتها الكرامات بأن جعلتها تتفوق على الرجل.

صورة المرأة وهي تضاهي في ورعها الرجل تتكرر في عدة نصوص مناقبية. فأحد كبار متصوفة بلاد الفرس كانت له ابنة جميلة وطلب يدها منه أمراء البلد فرفض تزويجها لهم، وفي يوم رأى صوفيا فقيرا يصلي في المسجد فقرر تزويجه ابنته. وليلة الزفاف ذهبت العروسة مع زوجها إلى بيته المتواضع، ولما لمحت قطعة خبز يابس وضع على حافة قدح ماء، سألته عنها، فأجابها بأنها قطعة

من وجبة غذائه الذي تناوله البارحة احتفظ بها لهذه الليلة » فهمت البنت بالخروج، فقال الفقير: علمت أن ابنة الشاه شجاع لا تستطيع العيش معي، ولا تخضع لضعفي، فقالت الابنة: أيها الشاب إنني لا أمضي بسبب فقرك لكن بسبب ضعف إيمانك ويقينك فقد أبقيت خبزا من الأمس للغد ولا تعتمد على الرزق، ولكني أعجب من والدي فقد (حفظني) في داره عشرين عاما قال: سأزوجك لتقي، وعندئذ زوجني لشخص لا يعتمد على الله في رزقه، قال الفقير: «لهذا الذنب عذر فقالت: إما أن أبقى أنا في هذا الدار أوالخبز اليابس»[3].

وحتى لا نعمم هذه الصورة نقول أنه اختلفت علاقة المرأة الولية بالرجال منهن من خدمتهن بتفان متوسلة رضا الله، ومنهن من انصاعت لهن مجذوبة ومريدة متجردة من الدنيا وخارجة عن طاعة الوالدين وتقاليد المجتمع. ولكن منهن من تحدين الرجال بإظهار تفوقهن تقوى وورعا وكرامة. بل منهن من بلغت في التحدي أن كشفت عن نصف وجهها، مثل أخت الحلاج، التي لم تكن تحجب إلا نصف وجهها مبررة ذلك انه في بغداد لا يوجد إلا نصف رجل وهوأخوها الحلاج وإنه إن لم يكن بسببه ستكشف عن وجهها كاملا[4]. قولة ذات مغزى عميق حين نعرف أنها قالتها في المكان الذي أعدم فيه أخوها الحلاج.

---

3 – ن م، ص. 590-591.

4 - «à Baghdad, il n'y a que la moitié d'un homme et c'est mon frère. Si ce n'était à cause de lui, je découvrirais complètement ma face» cité par Michel, Chodkiewicz, La sainteté féminine, p. 105

2- ولاية زوجة

نسرد فيما يلي حكاية السيدة فاطمة موهادوز السوسية التي توفت سنة 1321هـ قرب تزنيت. فنحن أمام مسار امرأة «عادية» متزوجة تقوم بدورها وواجباتها الزوجية، حتى حل بالمنزل ضيف من شيوخ التصوف الكبار بسوس، الشيخ سيدي سعيد المعدري، ليتحول مسار حياتها ويحل بها الفتح الكبير الذي بفضله غدت من الصوفيات الكبار كما يكتب المختار السوسي «وهي امرأة عظيمة القدر كبيرة الشأن، ممن أخذ عن الشيخ سعيد المعدري، فحصلت لها مقامات كبيرة وخوارق عادات خطيرة». ونروي هنا قصتها كما جاء على لسانها :

«ولدت ولدي أحمد هذا ولا أزال في دم نفاسي، إذا بسيدي سعيد بات عند زوجي في بعض مروراته إلى أصحابه ب«وادي نون». فلما تعشيا وصارا يديران الحديث، دلفت إليهما استرق السمع على عادة النساء كلما أحسسن بحديث للرجال، فسمعتهما يتذاكران في أحوال الأولياء، والعارفين الذين نسوا بمحبة الله ومحبة رسوله كل شيء، حتى الأولاد والأموال والأنفس، فأخذ سيدي سعيد يفيض في ذلك. فقال له زوجي: وكيف يفعل الإنسان إذا أراد أن يكون منهم، وأن يخوض في مخاضاتهم وأن يجول في ميادينهم؟»

بسط وشرح الشيخ شروط الوصول إلى الولاية، من إخلاص نية وإقبال على الله بكلية مع الجوع والصوم والسهر وذكر الاسم العظيم

بإذن شيخ كامل، ليختتم حديثه بأنه كل من سار السير الموصوف بصدق وإخلاص ونية حسنة سيرى النتيجة «وكل من فعل هذا من الرجال والنساء، فإنه سيرى النتيجة عن كثب»

بدل أن يقوم صاحب البيت بإتباع النهج الموصل للصلاح من لدن الشيخ، سارعت زوجته، وهي في غاية التأثر مما سمعت خلسة، للقيام بتلك الشروط:

«قالت سمعت ذلك فأثر في نفسي، واستهنت بهذه الشروط، فعقدت النية على فعل ذلك، والقيام بتلك الشروط من ساعتي، وكانت حالات الأولياء وخرق عاداتهم ليست عندي بعجيب.[...] قالت فقمت من مكاني، وقد جمعت همتي، وعقدت عقدتي على هذه العزيمة، ويعلم الله أن زوجي الذي وجه إليه الكلام لم يفعل به، ولا يرفع له رأسا. وكأن الشيخ سيدي سعيد ما أجرى الله ذكر النساء في قوله حيث قال كل من يفعل ذلك من الرجال والنساء فإنه يرى النتيجة، إلا ليستنهض همتي ويريني أن النساء شقائق الرجال في كل خير. ثم من تلك السعاة جمعت على ثوبي وأنا أسيل دم نفاس، فأقبلت بكليتي على ذكر (الله) (الله) فما أصبح الصباح حتى انقشعت الضبابة ورفعت الغشاوة. وزال الحجاب، فإذا أنا قد نسيت كل الأولاد والأهل والزوج والدنيا جميعا [...]

ثم سافر سيدي سعيد صباحا من دارنا بعد إفطار، فغرقت أنا فيما غرقت فيه، حتى غلب علي وجد حل بيني وبين إرضاع الولد. أما عقلي فهو بأتمه، ولكني لم أملك رسنه. قال الحاكي: وذلك المقام

يسمى عند أرباب المقامات الجمع بين الفناء والبقاء. قالت: وأنا في صموت وجوع، فظن بي أهلي أنني ممسوسة بالجنة، فتطلبوا للولد المراضع، واقبلوا علي بالتعاويذ والبخورات يزفون، وأنا مستلقية على فراشي لا أحير جوابا، ولا أدير طرفا. فلما قضى الشيخ سيدي سعيد مهمته من مريديه وإخوانه بتلك الجهة، مر كذلك بنا في إيابه، فشكى إليه زوجي حالتي، فقال: إنها منذ الليلة التي بت عندنا فيها سقطت على جنبها، ومسها ما مسها، فلم نترك طالبا إلا قرأ عليها، ولا بخورا يتداوى الناس ببخاره إلا بخرناها به، ولكن كل ذلك لم ينجح دواؤه، ولم ينفع علاجه. فقال له سيدي سعيد: هل يمكن أن نعودها؟ فقال له: نعم.

فدخل به علي، فتركه عندي، فخرج ليأتي بشيء ما، فانفتلت إليه، وحكيت له حكايتي من أولها إلى آخرها، ونفضت عليه مزودي، فلما رجع زوجي قال له سيدي سعيد: دعوها لله، ولا تقربوا إليها بعد أي بخور ولا أية تميمة، اتركوا مرضها لله، فإنه لا شفاء إلا في يده، فإنه هو الذي ابتلاها، وهو الذي سيعافيها أيضا.

قال الحاكي: هكذا وقع الفتح الكبير لهذه الفقيرة، فكانت لها بعد ذلك مقامات الأفذاذ، وكانت تقول للفقراء كل ما تحتاجونه إلي فيه يا أولادي فنادوني، فإن الله يقضيه»[5].

مسار هذه الصالحة غني بالدلالات والمعاني حول الولاية النسائية في مجتمع رجولي. فهي لم تكن معنية مباشرة بشروط

5- السوسي، من أفواه الرجال، المطبعة المهدية، تطوان، 1963، ج 2، ص. 56-59.

الولاية التي كان يخبر بها الشيخ زوجها. لقد كانت الزوجة المرتكنة لدورها كربة بيت تسترق السمع، متوارية خلف الستار كأي امرأة في مجتمع تقليدي محافظ. وبفضل تصميمها للانخراط في تجربة روحية وإتباع نهج الصلاح، تمكنت هذه المرأة من احتلال الواجهة متبوئة مكانة عجز عنها الرجال، لأن الزوج المقصود بالخطاب، تقاعس عن السير على النهج الذي رسمه له الشيخ الصوفي. وكأن الشيخ المعدري وهويشير في حديثه، أن الشروط مفتوحة للرجال والنساء، كان يستنهض همة الزوجة لعلمه أنها تسترق السمع. وهي مقبلة على ما هي عليه لم تكن تشعر بنقص أمام الرجال مستحضرة قولة الشيخ المستوحاة من الحديث النبوي «النساء شقائق الرجال».

كانت السيدة فاطمة موهدوز وهي في بداية ولوج عالم الولاية، تشعر بانزعاج ومسكونة بقلق عميق واضطراب نفسي، وذلك لتزامن ليلة قدوم الشيخ وما سمعته وعقدها العزم على القيام بشروط الصلاح مع فترة نفاسها. لقد كانت تسيل دما وهوالدم المدنس الذي يبعدها عن الطهارة وبالتالي يضعها في موقف حرج لم تجد الخلاص منه إلا بالذكر، ما دامت لا يمكن لها أن تصلي وهي غير طاهرة. أقبلت بكليتها على الخالق مما مكنها من إزالة الحجب وانقشاع الضبابة، وقد تكون الإشارة هنا لتوقف دم النفاس وفي نفس الآن الشعور بطمأنينة داخلية وحالة وجد صوفي جديدة عليها.

وكانت أول ملامح هذه الحالة وتأثيرها عليها تتجلى في تغيير مجرى حياتها اليومي. فلم تعد تلك الزوجة وربة البيت العادية الملتزمة بواجباتها المنزلية، بل نجدها تلح على أنها نسيت الولادة والأهل والزوج. فحالات الولاية لا تتناسب مع الحياة العادية للنساء، بل تتطلب خصوصية تتمثل أولا في قطع الصلة بما كانت عليه بما فيه وظائفها ودورها زوجة وأما. لقد حال الكشف الصوفي بينها وبين أيضا رضيعها، انتفاء دور الأمومة، وهو إحساس وعاطفة سامية، يعكس الدرجة التي وصلت إليه السيدة فاطمة من درجات الوجدان والحال. وهي إشارة في الآن نفسه، تعني أن الولاية تمر عبر التجرد من الحياة الزوجية بما فيها وظيفة الأمومة. فالأهل سيضطرون للبحث عن مرضعة للصبي بسبب حالة أمه التي ظهرت عليها أطوار غريبة، ينظر إليها، على أنها مس من الجنون.

تتكرر كذلك حالة الإمساك عن الطعام والصمت والغياب الكلي عن المحيط في حياة المرأة المقبلة على الصلاح. التغير المفاجئ في السلوك الذي يحتمه الارتقاء لدرجة الولاية، سينظر إليه على أنه جنون، وهو موقف الجاهل بما يجول في الباطن الذي كان لا يدركه إلا العارفون من أهل التصوف. لم يكن هذا المحيط ليدري بما وصلت إليه هذه المرأة، حتى أبلغ به من طرف شيخها الذي وضعها على مسار طريق الولاية والصلاح. وحده كان مصدر ثقتها، أسرت له بما حل بها، في علاقة فريدة بين الشيخ ومريده وثقة متبادلة بينهما. فالشيخ هو العارف بأحوال مثلها. والذي سيشخص مرضها ولكنه ليس كباقي الأمراض، مرض لا يدرك شفاءه إلا الله.

فتيمة المرض كحالة أولى من الحالات التي يمر بها المتصوف لها بدورها معنى. المرض هوانتقال الجسد من وضعية سابقة إلى أخرى. السيدة فاطمة وهي تترك حياتها الأولى كان يجب أن تعرف مرحلة انتقالية على المستوى النفسي والجسدي، والمرض الذي يصيب الجسد والعقل يمكنها من تلك الحالة الوسيطية. الجسد المريض يكون أكثر قبولا للوساطة والتواصل مع العالم الآخر. فالضعف والوهن والحالة الخاصة التي يوجد عليها المريض تمنحه وضعا خاصا في المجتمع. فهويصبح مركز اهتمام، يزار ويطلب له الله ويشفق عليه، وفي الآن نفسه هناك خوف من أن ينتقل إلى العالم الآخر. فالجسد المريض هوجسد بين الحياة والموت. جسد قد يعود صاحبه ليتعافى وقد يموت. إنه إنذار باختلال بيولوجي يجعل صاحبه في وضعية خاصة. فاطمة وهي تشخص بأنها مريضة كانت مبتلاة على المستوى النفسي بحالة لا علاقة لها بالمرض العضوي.

نموذج فاطمة موهدوز تجتمع فيه معالم الإشكاليات التي تناولناها في موضوع قداسة النساء: دم النفاس، الزواج، الولادة، الجنون، العلاقة مع الرجل بكل تعقيداتها. وأبرزها كيف سمت امرأة على زوجها في الحقل الديني بعد أن عجز عن مسايرة نصائح ولي لترفع هي تحدي الوصول إلى درجة الصلاح رغم ظروفها العسيرة بل المعيقة لها حينئذ. درجة بوأت السيدة فاطمة شأنا عاليا يتبرك بها «فلم تزل هذه السيدة المباركة عالية الشأن يتنابها الزائرون والزائرات إلى أن توفيت نحو 1321هـ. ولها مشهد جرب الناس أن من قدم إليه ذبيحة تقضى حاجته»[6].

---

6 - السوسي، المعسول، ج، 12، ص، 62.

وتعددت في المناقب أمثلة نساء انتفع ببركتهن أزواجهن كما ورد لدى ابن قنفذ. فحين زار بلد صنهاجة بآزمور وسأل عن رجل أكرمه في الطريق، قيل له «هذا الشيخ عبد الواحد» وقال لي بعض الفقهاء: «ماهوإلا ببركة زوجته»، بركة ولدت لدى ابن قنفذ الرغبة في لقاء هذه الزوجة «لما أردت لقاءها استأذنته، فبعث معي من كلمها لي فوقفت وأسدلت عليها كساء ورحبت بي وأخذت في أدعية عظيمة يقصر عنها من يسردها من كتاب. وتكاثرت الناس علينا عند سماعهم بخروجها إلي، كلهم يسمعون دعاءها» [7].وعن الشخصية نفسها النسائية يقول «ورأيت منهم بصنهاجة آزمور من بني تامدد الشيخ الصالح أبا محمد عبد الواحد الصنهاجي، وزوجته الحرة الصالحة فاطمة. وتبركت بها وحصلت لي الغنيمة التامة بدعائها» [8].

---

7 – ابن قنفذ، ص.131.

8 – ن م.



VIII

صالحات فاس

1- مجنونة في المدينة

كتب صاحب «سلوة الأنفاس» في باب حديثه عن إحدى النساء الصالحات بفاس:

«ومنهم المرأة الصالحة الولية الفالحة المجذوبة السالكة - والجذب أغلب عليها - السيدة صفية لبادة، لقبت بذلك لكونها كانت تصنع اللبود [سجادة خاصة للصلاة] قبل جذبها، ولما نزل لها ما نزل من الحال، صارت تخرج للأسواق بادية، وتتكلم بكلام أكثره سفه. ثم خرجت من فاس ونزلت بالقباب من خارج باب الفتوح بأعلى مطرح الجنة، وبقيت هنالك نحو العامين صيفا وشتاء، ثم رجعت إلى المدينة، فكانت تهيم في الأسواق، وتتكلم بمعاني منها ما يفهم ومنها ما لا، ثم يضيق حالها وتتكلم بالسفه، وتكشف عورتها ولا تبالي بأحد ولا بما فعلت. ثم بعد مدة هاجرت عند الشيخ سيدي أحمد البرنسي بلمطة، وبقيت في جواره نحو السنة، ثم رجعت إلى المدينة، واتخذت معها كلابا يدورون بها ويمشون حولها، وصارت لا تتكلم إلا بالمعاني والإشارات، وسكتت عن كلام السفه، وكل ما أشارت به وقع في القرب أو البعد. وكانت تقف بباب المساجد عند صلاة

الجمعة، وتقول «يا العلما يا الظلما» وتقف بباب القرويين وتقول: «كان يحسبني مجي من سوس، ساع هوبين السواري مدسوس»، والسلطان مولانا سليمان إذ ذاك يطلب العلم بالقرويين. تشير بالقول المذكور على ما سيؤول إليه الأمر من الملك. وكانت ربما تشتغل في بعض الليالي عند نوم الناس وانقطاعهم عنها بالركوع والسجود والدعاء والتضرع، وأمرها عند الناس شهير، وعندهم من كراماتها الكثير، وهي من جملة من لقيهم الشيخ سيدي التاودي ابن سودة وتبرك بهم، توفيت رحمة الله عليها أول عام تسعة وتسعين ومائة وألف [...] كانت لها جنازة عظيمة جدا وضريحها الآن غير معروف»[1].

نتوقف، مع هذه السيرة التي نقلها لنا الكتاني عن امرأة من فاس، عند أحد الوجوه الحاضرة بكثرة في التصوف الإسلامي بل والكوني حيث يحضر بقوة الجنون الصوفي la folie mystique. فمن خلال صورة المجذوبة المجنونة الهائمة نجد إحدى تجليات القداسة النسائية. والجنون عند الصوفية معناه حالة من الوجد الإلهي الذي يصل إليه المتصوف. ونجد العديد من الصوفيات مصنفات تحت اسم مجنونات بهذا المعنى الصوفي أومجذوبات. فالله جذبهن له وسلب عقولهن بل وقلوبهن ورفع عنهن تكليف العقل. لأن المجذوب لدى الصوفية هومن جذبه الحق وأصبح متقربا من حضرته.

---

1 - محمد بن جعفر ابن ادريس الكتاني، سلوة الأنفاس، ج 2، ص، 10.

وفي حالة السيدة صفية نحن أمام شخصية مجنونة حقيقة، أي تعاني من خلل عقلي بالنسبة لعلم النفس، ولكن هذه «العلة» ستمنحها قداسة، لأن مفهوم العقل هنا نسبي. أصبحت المجنونة تتجاوز ضوابط المجتمع الأخلاقية والدينية والسياسية في تحد خطير يمكن لأي فرد سوي أن يتعرض بسببه للعقاب. أما المجنونة فقد رفعت عنها الرقابة التي يفرضها المجتمع عليها. فإن زال العقل سقط التكليف ولم يبق للشرع سلطان.

الولية صفية تسب وتنطق بكلمات سفيهة وتكشف عورتها ولا تبالي، ولكن هذا السلوك لم يجعلها عرضة للعقاب بل ينظر له كحالة صوفية ويضفي عليها قداسة. فالحال هو تلك الوضعية التي ينسلخ فيها الفرد عن محيطه. ولم يعد كلامها سبا مجانيافقط بل أصبح غير مفهوم ولغزا للمجتمع يبحث عن تفسير له خصوصا أن جل ما كانت تقول كان يحدث. فلقد أصبحت متنبئة وتكشف عن خبايا الأمور، أي تدرك ما لا يدركه الإنسان العادي بما فيه المستقبل السياسي للبلد. كما في حالة مولاي سليمان. التي كانت عبارتها دليلا على ما سيؤول إليه أمره في تولي سدة الحكم. فالجنون هو حالة مرضية عند بعض ولكنه يضفي في الوعي الجمعي قداسة على المصاب به. لأن المجنون يتواصل مع عالم آخر ويشهد عالم الغيب. فالمجانين يعيشون في عالم مجهول بالنسبة للإنسان العادي ويدركون ما لا يدركه العاقل، المسجون بالضوابط العقلية وعالم المحسوسات. ويشير ادمون دوتي إلى كون « العصابيين يعتبرون عادة من جهة أخرى أولياء صالحين أكثر منه مصابين بمس من الجنون.

والحق أن التمييز بين الحالين أمر بالغ الدقة والصعوبة»[2]. ويواصل في العلاقة بين المس والسحر والجذب: «تكون الساحرة في الغالب امرأة مجذوبة، ذلك أن حالات المس لا تحصى لدى المسلمين، بل إن الأمراض كلها مس، يتعلق الأمر في الغالب بامرأة مريضة مصابة بنوبات عصبية»[3].

إن حالة وليتنا هذه «المجنونة» فتح لها سلطة النقد وتجاوز الطابوهات ليس فقط في الضوابط والسلوكيات بل في تحدٍّ لمن يملكون السلطة مثل العلماء. فهي تجرأت أمام المسجد بالجهر بظلم العلماء في مدينة عرفت كعاصمة علمية للبلد وتتمتع فيها هذه الفئة بسلطة وجاه كبيرين.

إنها قداسة مؤسسة على الخروج عن ضوابط المجتمع، ملتجئة إلى عالم آخر مواز مجسد بالغيب الذي حافظت على التواصل معه بالركوع والسجود والدعاء والتضرع في خلوة ذاتية. سمات الجنون بدل أن تقصيها أضحت مصدرا لولايتها يتبرك بها الناس ومشايخ التصوف. وحينما توفت كرمت بجنازة عظيمة دليلا على قداستها ومكانتها رغم جنونها، أوبالأحرى بفضل جنونها.

وتتكرر شخصية الصوفية المجنونة في جل المناقب كما أوردنا سابقا في حالة ذي النون المصري في بحثه عن جارية مجنونة في الجبل، وهي الصورة نفسها التي نجدها لدى صوفي آخر، السري السقطى، الذي حين اشتد عليه «الحال» ولم يستطع أن ينام في

2 - إدمون دوطي، السحر والدين في افريقيا الشمالية، ترجمة فريد الزاهي، مرسم، الرباط، 2008، ص. 31.

3- إدمون دوطي، ص. 31.

إحدى الليالي، خرج يبحث عن مكان لعله يجد فيه ما يزيل عنه الهم والغم. وبعد أن زار المقابر ودخل الأسواق لم يجد غايته إلا في مستشفى المجانين «[...] فقلت أدخل إلى البيمارستان وأنظر إلى المجانيين وإلى أفعالهم لعلي أعتبر بأحوالهم فدخلت إليه فوجدت قلبي مقبلا عليه فقلت: إلهي وسيدي إلى هنا سيرتني ولأجل منامي أيقظتني فنوديت في سري ما أتينا بك إلى هذا المكان إلا ولنا فيه نبأ وشان. قال السري فتقدمت إلى مكان المجانين فرأيت فيه جارية مصفرة اللون ويدها إلى عنقها مغلولة، وهي بذكر الله مشغولة [...]. قال السري فقلت للقيم على المجانيين. من هذه الجارية؟. فقال جارية اختل عقلها فحبسها مولاها فما سمعت الجارية كلامه تنهدت وأنشأت تقول:

معشر الناس ما جننت ولكن ... أنا سكرانة وقلبي صاحي
قد غللتم يدي ولم آت ذنبا ... غير هتكي في حبه وافتضاحي
أنا مفتونة بحب حبيب ... لست أبغي عن بابه براح
فصلاحي الذي رأيتم فسادي ... وفسادي الذي رأيتم صلاحي

قال السري فلما سمعت كلامها أبكاني وأقلقني وأشجاني، فلما رأت دموعي تنحدر على وجهي قالت يا سري هذا بكاؤك على صفته فكيف لو عرفته حق معرفته؟ فقلت الله العجب، من أين تعرفني هذه الجارية؟ ولم يكن بيني وبينها معرفة سابقة. فقالت يا سرى ما جهلت منذ عرفت ولافترت منذ خدمت، ولا قطعت منذ وصلت، ولا حجبت منذ وقفت، وأهل الدرجات يعرف بعضهم

بعضا» [4]. ونختم بقولة فاطمة بنت المثنى، أستاذة ابن عربي، حين كتب عنها « كانت والهة في الله تعالى، من رآها يقول عنها حمقاء، فتقول: «الأحمق من لا يعرف ربه». كانت رحمة للعالمين» [5].

2- مجذوبات

استرعى انتباهنا ونحن نطالع سير وليات فاس من خلال «سلوة الأنفاس» أن معظمهن من المجذوبات والمجنونات. وهوما له رمزيته البالغة. عرفت فاس، عاصمة المغرب العلمية، مدينة العلماء ومركز المؤسسات الدينية - جامعة القرويين ومدارس علمية أخرى عريقة -، بإشعاعها العلمي الذي تجاوز حدود البلد ومنها تخرج فقهاء وعلماء كبار ذاع صيتهم. وظلت المدينة مركز استقطاب الباحثين عن العلم والمعرفة والتزكية الدينية، ناهيك على أنها عاصمة المغرب السياسية على مدى قرون. تنتج فاس، في حقل الولاية، نقيضا لصورة المدينة العالمة التي تنتج الخطاب الديني الرسمي وترسم معالم المنظومة الدينية في البلد. نساء فاس يوصفن بـ: مجذوبات وصالحات وبهلولات ومولهات ومجنونات وهائمات وغائبات وصالحات. وكلها أوصاف تحيل على عالم الولاية في تجلياتها الوجدانية العميقة. ونترك النصوص تتحدث عنهن.

ليست الولية صفية المذكورة أعلاه الوحيدة في مجالها فالصالحة فاطمة بنت خاوة « كانت تجلس داخل باب المحروق،

---

4 - شعيب الحريفيش، ص، 271

5 - محي الدين أن عربي، روح القدس ص ، 161

وتجعل على رأسها خرقا كثيرة، وتصحب معها جميع أثاثها. ظهرت لها بركات. وأخبر بعض سادات مصر أنها : تحضر عندهم بمصر كل يوم، فكان الناس يزورونها، توفيت عام خمسين وألف»[6] وكذلك حال السيدة آمنة الساكمة «المرأة الغائبة المجذوبة، المقربة المحبوبة، السيدة آمنة المدعوة الساكمة. كانت - رحمة الله عليها - غائبة غيبة جذب، تكون بحائك أوبدونه غالبا، في يديها ورجليها دمالج الصفر والدوم من مرفقيها إلى كوعيها، ومن ركبتيها إلى كعبيها، دائما على هذه الحالة. وكانت كثيرة السكوت، لا تطلب من أحد شيئا، ومن أعطاها شيئا تارة تأخذه منه، وتارة لا، وتارة تأخذ ذلك وتعطيه للغير. وكانت تجلس بحوانيت الشطاطبيين التي كانت بحارة قيس وبسور الغزل من فاس القرويين وكان الناس يتبركون بها وينسبونها إلى الخير والصلاح»[7]. ونختم بمنانة البستيونية التي تشابه في كثير من أحوالها صفية لبادة السابقة الذكر: «منهم الولية الجليلة، المجذوبة البهلولة، المولهة في الجلال، الهائمة في الجمال، المتبرك بها من الخاص والعام، المقصودة آمنة ويقال لها: منانة البستيونية [...]. كانت من الصالحات الغائبات، دائمة الغيبة، وساقطة التكليف، تنطق بإشارات وتلهج بعبارات، يستفاد منها أخبار بمغيبات، فتكون كما أخبرت. وكانت مقبولة عند العامة والخاصة، والعلماء والرؤساء، يعتقدونها ويتبركون بها. وكانت لها لحية كلحية الرجال، وكلامها مع من يجيء عندها:

---

6 - محمد بن جعفر ابن ادريس الكتاني، سلوة الأنفاس، ج 3، ص. 192.

7 - ن م - ص، 209-210.

«أين كنت؟ ومن أين جئت؟ وإلى أين ماش؟ وأين أمك؟»، فقيل لبعض العارفين: «إنها تقول كذا وكذا!» فقال: «إنه كلام حسن، تعني: كنت في العدم وجئت من العدم، وماش إلى العدم، وأمك الأرض «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى». وكان لباسها دائما قشابة خضراء فقط، ويرد الناس عليها في كل يوم وساعة على الدوام. رجالا ونساء، فكانت تشير لكل واحد بحاجته، فمنهم من يفهم معناها وإشاراتها، ومنهم من لا حتى يقع ما يقع وفي بعض الأحيان يضيق خاطرها، فلا تتكلم مع أحد إلا بالشتم والدعاء القبيح، وترد الناس عنها، وتسد الباب في وجوههم. وقد أوردها الشيخ التاودي في فهرسته في من لقي من صلحاء المغرب[...] وقبرها معروف إلى الآن عليه، دربوز تزار به» [8].

وليات فاس رفع عنهن تكليف العقل، غائبات عن الدنيا وظللن مصدر التبرك والاحترام وبعد وفاتهن أصبحت قبورهن مزارات. إنهن صالحات موسومات بالجذب والجنون يتجولن متحديات الجميع بسلوكهن ولباسهن ونمط حياتهن غير مباليات وغائبات عن ما يدور حولهن من أحوال الخلق. يعشن أحوالا من التصوف والوجدان والكشف. كلامهن يصبح حكما تفك رموزه ويبحث عن تفسيره لدى العارفين. وكأني بلسان حالهم يردد المثل القائل «خذوا الحكمة من أفواه المجانين». الكل في حيرة من أمرهن يكسب ودهن أوعلى الأقل يتجنب غضبهن.

---

8 - ن م – ج 1، ص، 308- 309.

جسدت صالحات فاس نقيض للصورة النمطية السائدة حول المدينة، أوبالأحرى أبرزن وجها آخر لمدينة الثقافة العالمة بامتياز، التي أضفى النص التاريخي عليها هالة وهبة مؤسسة على معرفة العلماء والفقهاء، بما يمثله هؤلاء من سلطة معنوية ودينية في المراقبة وتحديد ورسم معالم الدين المؤسساتي الصارم.

مجذوبات فاس كن النقيض والوجه الآخر للعملة إذ أنه باحترامهن من طرف العامة وحتى الخاصة بمن فيهم العلماء وبنمط تدينهم الصوفي، استطعن الخروج عن الدين المؤسساتي بل أنهن عكسن لنا كذلك نمطا آخر من التدين والمعتقدات التي كانت سائدة في المدينة والتي كان للصلاح والتصوف الشعبي مكان بارز فيها، على عكس ما تحاول بعض النصوص التاريخية إبرازه من أن المدينة عموما في المغرب هي بؤرة العلم المناقض للتصوف والمحارب له. وهي قراءة مبنية على ثنائية تجعل المدينة مرادفا للعلم والعلماء والبادية للتصوف والأولياء بما يعنيه من صراع، خفي ومعلن أحيانا، بين النمطين. إنهن كسرن هذه الصورة النمطية عن المدينة واظهرن أن المدينة كانت تعيش فيها فئات اجتماعية لم تكن مرجعيتها الدينية فقط تقتصر على إسلام العلماء والفقهاء بل كانوا يبحثون كذلك عن نماذج أخرى من التدين مبني على القداسة الصوفية، غير محكومين برؤية وأحكام مسبقة وتأويلات فقهية حول الصلاح والتصوف والتبرك بنسائه. بالتأكيد كانت فاس تحتضن عالمات ونساء متمكنات من ناصية العلم والمعرفة، ولكن الصالحات ظللن حاضرات يجسدن نموذجا من التدين الشعبي والصوفي داخل المدينة ومؤثثين فضاءها بأضرحتهن التي تحولت إلى مزارات للتبرك.

وإذا كانت المجنونات بما يمنحهن هذا الجنون من حرية في نقد العلماء والمجذوبات بما ينلنه من احترام العامة والعلماء فإن صوفيات متقدمات على المستوى الزمني على صالحات «السلوة» كانت لهن أيضا مكانة لدى العلماء. فابن قنفذ الذي عاش في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الميلادي ، يورد في كتابه «أنس الفقير وعز الحقير» [9]. مقتطفات من سيرة ولية تحمل اسم مؤمنة التلمسانية من ساكنة فاس: « كانت على زهد وتقشف وعبادة وورع وكان قوتها في العام من غزل بيدها. ونصف وسق شرعي من الزرع وهوثمنه ونصف بالكيل الجديد ببلدنا لا تقبل من أحد شيئا. وما زالت تقيم بدارنا أياما متوالية لا تأكل شيئا وكانت تقيم عندنا الشهر ونحوه على يسر من قوتها وما أكلت لنا طعاما قط وهذه عادتها مع غيرنا. وكان الشيخ ابوالحسن علي بن عبد الوهاب المعلم لكتاب الله تعالى هوالذي يكتب لها لوحها ويبادر به. وكانت تنقطع عن مخالطة الناس في رجب وشعبان ورمضان ولا تساكن أحدا ولا يراها في زمن انقطاعها أحد من الناس ولا تكلمه، وإذا احتاجت إلى شيء كالزيت تضع البطة عند الباب والدرهم بإزائها فيبادر إليها به وكذلك غيره. وقصدتها في بعض أشهر انقطاعها فوقفت إلي وكلمتني » [10]. وكان أصحاب الجاه من أهل العلم والسلطة يزورونها وعلى رأسهم قاضي الجماعة بفاس،

---

9 - ابن قنفذ التوفي سنة 1407-1408 انس الفقير وعز الحقير، نشر وتحقيق محمد الفاسي وأدواف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.

10 - ابن قنفذ، ص، 124-125.

العالم الشهير أبو عبد الله المقري الذي كان « يزورها ويسعى في قضاء حوائجها» [11].

هذا التقدير من أهم الرموز العلمية في المدينة وأعلى سلطة دينية في فاس يبرز ما وصلت إليه النساء الصوفيات من صلاح فرض نفسه على العلماء الذين عادة ما كانوا يحاربون أهل التصوف. ولم يقتصر إشعاع الصالحات على العلماء، فالشرفاء كأهم مكون ديني واجتماعي وسياسي في مدينة فاس، كانوا بدورهم يخطبون ود الصالحة مؤمنة التلمسانية. ويروي لنا ابن قنفذ هذا الموقف الفريد الذي نرى فيه الصالحة ترفض زيارة سيد الشرفاء بفاس، معللة ذلك بكونه ممن يوالي أهل الدنيا في إشارة واضحة إلى تردده على السلطان: «بيد أنه لما أراد سيد الشرفاء وجليس الأمراء الفقيه العالم العلم الصدر الشيخ الشهير أبو القاسم الشريف التلمساني زيارتها ...أبت وقالت: «يعظم علي أن يقصدني شريف» وهو أيضا « ممن يوالي أهل الدنيا» [12]. لم تكن هذه الولية مجنونة كي يصدر منها هذا الموقف تجاه أهل الجاه كما حصل مع صفية، لكنها كانت واعية بما تقول وردها صادر من موقف شخصي مبني على الابتعاد عن أهل الدنيا وخاصة من منهم من حاشية السلطان. إنه موقف من متصوفة لم تبال بعواقب ما قدمت عليه وهي ترفض استقبال أهم شخصية في المدينة في تلك الحقبة التي تزامنت مع بروز دور الشرفاء في فاس كقوة سياسية واجتماعية ودينية يحسب لها من طرف العامة

---

11 - ابن قنفذ، ص. 124

12 - ابن قنفذ، ص. 125

والخاصة بما فيهم السلطان. والعالم المقري المذكور أعلاه كان من الفقهاء الذين تصدوا لظاهرة الشرفاء في فاس، وذكر ابن قنفد للواقعتين لا يخلو من دلالة. فلقد اشتهر، المقري، بموقفه الشهير في البلاط لما رفض أن يقوم احتراما وتبجيلا لنقيب الشرفاء في حضرة السلطان معللا موقفه بكونه عالما يستطيع إثبات فضل مكانته عكس الشريف الذي عليه أن يبرهن ذلك بإثبات نسبه إلى الرسول من خلال سلسلة نسب على مدى ثمانية قرون وهوالأمر الذي لم يكن باليسير بل المستحيل [13].

3- الصالحات العاديات: Saintes ordinaires

إلى جانب المجذوبات والمجنونات يسرد «سلوة الأنفاس» حياة نساء ذات ولاية وصلاح لم يصلن إلى حالة الجنون والجذب وبقين في حدود ما يسمح به المجتمع، منخرطات في حياة عائلية عادية رغم صلاحهن، كالسيدة عائشة أم سيدي محمد بن عبد الله، التي سنلاحظ أن الكتاني في وصفها استعمل مفردات أخرى مغايرة لتلك التي استعلمت في نماذج المجذوبات: «السيدة الفاضلة الزكية الكاملة، الطيبة الطاهرة المطهرة، الخيرة المنورة، ذات البركات الواضحة، والأنوار اللائحة، والأعمال الصالحة، والمتاجر الرابحة، والأخلاق الكريمة، والسيرة الحميدة المستقيمة... كانت - رحمة الله عليها - من الصالحات القانتات، القائمات الحازمات، المطيعات لله، المتابعات لسنة رسوله (ﷺ)، لها من الصلاح مكانة علية، ومرتبة

13- أحمد باب التمبكتي، نيل الابتهاج، مخطوط، المكتبة الوطنية بباريس، رقم 5278، 179f

AHMAD BÂBÂ AT-TUNBAKTÎ, Nay al-l'ibtihâj, ms. BNP, 5278, Paris, p:179f

سنية، وكانت البركات مصحوبة معها في أمورها وكافة شؤونها»[14] (330) ونفس العبارات تكاد تتكرر مع نساء أخريات كابنة عائشة، رقية، التي كانت « من السابقين، وكمل الصادقين، منقطعة عن الدنيا كل الانقطاع متبعة الطريقة المحمدية كل الإتباع آيات من آيات الله في المعرفة ورفع الهمة، والزهد والحزم والجد. قوية اليقين رسوخ فيه وتمكين ومناقبها كثيرة [...] وزوجها هوالسيد أبوالحسن علي ابن محمد [...] وكان لها منه أولاد»[15] وأختها، عائشة بنت سيد محمد ابن عبد الله، فبدورها كانت « من أهل الهيام والجذبة، والحال القوي والمحبة [...] تميل إلى العزلة وتوفيت بوجع النفاس»[16] وهوما يعني أنها كانت متزوجة. ونلاحظ تأكيد المؤلف على إتباع الطريق المحمدية أوسنة الرسول في إشارة لانضباطهن لنسق شرعي في التصوف وعدم خروجهن عن ما هومألوف. ننتقل مع هؤلاء الصالحات إلى نموذج المرأة الولية المنخرطة والمندمجة في الحياة الاجتماعية فهي أم وزوجة وأخت.

فالسيدة عائشة السابقة الذكر هي بنت الولي الجليل، ذي البركات الغزيرة والأنوار، شقرون الفخار وهي زوجة سيدي محمد ابن عبد الله»[17]. إنها نموذج الزوجة المتفانية في خدمة زوجها وعيالها والأقارب معتنية بشؤون أبنائها وضيوفها تخدمهم بنفسها

---

14 - محمد بن جعفر ابن إدريس الكتاني، سلوة الأنفاس، ج، 2، ص. 292-293.

15 - ن م – ص. 293-294.

16 - ن م– ص. 294.

17 - ن م– ص. 292.

وكانت شديدة البر بوالديها وزوجها. هذا الأخير الذي كانت «تعامله معاملة المريد للشيخ مدة حياتها كلها، وتحبه جدا وتجله وتعظمه وتصلي معه» [18].

نحن أمام عائلة واحدة حيث الأم وبناتها كلهن لهن درجة من الصلاح والولاية التي شهد بها لهن صاحب «سلوة الأنفاس». فأمهم عائشة هي سليلة بيت صلاح إذ أن أباها كان وليا جليلا وعقبها عرف كذلك بالصلاح ذكور وإناثٌ، من أشهرهم ابنتاها رقية وعائشة اللتان فتح الله لهما على يدي أخيهما سيدي أحمد بن عبد الله الذي كانتا لا تفارقانه.

هذا النموذج يكاد يتناقض مع صورة المجذوبات اللواتي انسلخن من الواجبات الاجتماعية ووصلن حد الخروج عن طاعة الوالدين. فأمينة بنت الفقيه القاضي كانت من مريدات الولي الشهير الشيخ عبد الرحمان المجذوب وانقطعت لخدمته لا تفارقه وهي ترافقه تحمل آنية الزيت لأنه كان يحب ذلك، وكان أهلها ينكرون عليها خدمتها له فاتوا من مكناس إلى فاس لصدها عما هي فيه وسجنوها من أجل ذلك. ولكن الشيخ عبد الرحمان المجذوب فك أسرها بفضل كرماته وسلم له أهلها أمرها منذ ذلك اليوم. فبطاعتها لشيخها في معصية والديها تحققت لها خصوصية كما شهد لها بذلك الشيخ المجذوب [19].

---

18 - ن م - ص. 293.

19 - امحمد بن جعفر ابن إدريس الكتاني، سلوة الأنفاس، ج، 2، ص. 222-223.

ورغم ما سحب صاحب السلوة من أوصاف الصلاح والولاية على هؤلاء الصالحات من النموذج الثاني، لكننا نلاحظ أن المجذوبات هن الأكثر صلاحا. فخصوصية وضعيتهن وانفرادهن بحالات من الوجد والجذب والجنون كان يضفي عليهن هالة من القداسة تفتقدها تلك الولية التي لم تخرج عن المألوف ولم تخرق العادة وبقت عادية ordinaire. لقد ظلت تلك الأخت والزوجة والأم والبنت في دورها العادي المألوف مثل باقي النساء رغم ما وصلن إليه وما ظهر علين من علامات التقوى والورع.

نماذج المجذوبة والمجنونة والبهلولة في سلوكهن وتجربتهن الدينية الخاصة، خرقن العادة وهي من سمات الولاية المؤسسة على خرق العوائد بما يتحقق من كرامات. الولاية تتأسس على الخصوصية والتميز. أما إعادة إنتاج المرأة في وظيفتها الاجتماعية زوجة مطيعة تستجيب لما سنه المجتمع من ضوابط فإنه يظل دون ما يتطلبه مسار الولاية من عزلة وزهد وتفرد في السلوك، حتى وإن كان يدفع بصاحباته للجنون والتيه في أزقة المدينة في حالة يرى فيها العامة أنها من علامات القداسة. فالقداسة، إذن، تتطلب الفعل غير العادي extraordinaire . كما أن المجذوبات اكتسحن المجال العام وأصبحن ذات احتكاك مع كل الفئات معروفات في المدينة. الكل يشاهد ما وصل إليه حالهن ويرى ما يقمن به تجسيدا لكرامتهن سواء في السلوك أوالكلام أونمط العيش. فهن قريبات من الناس حاضرات في حياتهم اليومية، في الأماكن العامة وغيرها، يتم التبرك بهن مباشرة بالصدقات أوالخشوع. لا يتركن أي أحد في حياد أمام

حالتهن حتى ولو كانت نظرات الشفقة. كل هذا ساهم في ذيوع صيتهن وظهور صلاحهن. فهن عكس النساء اللواتي حصر مجال تحركهن في البيوت، اللواتي رغم ما وصلن إليه من الصلاح فإن تأثيرهن بقي محدودا وبقين في حدود العادة: صالحات عاديات saintes ordinaires

IX

صالحات البادية

1- بركة الصالحات

تزخر سوس بالصالحات اللواتي كان يتبرك بهن في وسط العامة والخاصة واشتهرن بكرامتهن التي عمت أرجاء سوس في منطقة كان للصلاح فيها والاعتقاد بكرامات الأولياء مكان كبير، حيث إن المختار السوسي يقول عن أهل سوس كانوا من «عشاق البركات». وفي سير بعض هؤلاء النساء الوليات نجد إعادة النموذج الذي تطرقنا له سابقا. فهن يوصفن ب «رابعة زمانهنَّ» في إحالة على رابعة العدوية من أجل إظهار درجة صلاحهن. نتوقف هنا عند بعضهن: مثل تعزى السملالية التي يصفها السوسي أنها ذات مقام سام.

فهذه الولية ورثت جزءا من صلاح أبيها محمد بن علي السملالي الذي قال فيه أحد أهم مصنفات تراجم العلماء والأولياء بسوس، الحضيكي: « كان رضي الله عنه رجلا صالحا فاضلا دينا وخيرا، محبا للأولياء، ومصاحبا لهم ومعينا» [1]. فوراثة الصلاح

1 - طبقات الحضيكي، تحقيق: أحمد بومزكو، دبلوم الدراسات العليا، مرقون بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ج 2، ص، 52

ظاهرة منتشرة في العالم الإسلامي [2]. وهي مستقاة من الوراثة البيولوجية. فالابن لا يرث فقط الاسم والنسب والميراث المادي لوالديه بل أيضا الصلاح، والوظائف الدينية: الإمامة والقضاء والإفتاء تورث جيل عن جيل. هكذا نتحدث عن بيوتات العلم [3]. وكما أن الرجل يورث بركته فإن المرأة تنقل بركتها لعقبها. فولية أخرى تحمل نفس الاسم، تعزى بنت عبد العزيز، كتب عنها المختار السوسي «السيدة تعزى الصالحة المشهورة المتوفاة 1277. وقد جعل الله البركة في عقبها. [...] فهكذا تفرع عقب السيدة تعزى بالعلوم ذكورا وإناثا» [4].

لم تكتف الولية تعزى السملالية بميراث أبيها في الصلاح فلقد كان عليها أن تظهر شخصيتها وكرامتها وورعها وقدرتها على احتلال مراتب عليا وسامية في حقل الولاية. كانت تعزى السملالية، حسب ما كتبه المختار السوسي: «عابدة ناسكة من صواحب العلامة سيدي عبد الله بن يعقوب وأولاده. لها بين أخبارهم أخبار كثيرة- وتواتر عنها كرامات روحانية قوية. [...] وقد اعتقدها الناس في زمنها اعتقادا عجيبا. ولا تزال حوادث غيبية تنسب إليها إلى الآن. ومشهدها عليه مدرسة علمية. وقد زرت قبرها وتلوح عليه روعة توفيت سنة 1059» [5]. لقد كانت تعزى إبان حياتها ولية يتبرك بها

2- Rahal, Boubrik, «Fondateur et héritiers: la gestion d'une succession confrérique (Mauritanie)», Cahiers d'Etudes Africaines, Paris, 159, XL-3 2000, pp : 433-465.

3- Houari, Touati, «Les héritiers : Anthropologie des maisons de sciences maghrébines» dans H. Elboudrari, *Mode de transmission de la culture religieuse en islam*, Institut français d'Archéologie Orientale, le Caire, 1993, pp. 65-92.

4 – السوسي، المعسول، ج 11، ص. 127 وج، 13، ص. 25.

5 – ن م- 11، ص. 51.

وترجى دعواتها ويبحث عن الشفاء على يديها اعتقادا في ولايتها وكانت تكشف الغيب وتتنبأ بما سيحدث « وقد تحدثت الفقيرة المشهورة تعزى السملالية الوكاكية المعاصرة للشيخ ابن يعقوب – العلامة سيدي عبد الله بن يعقوب السملالي – عن مقام له سام ذكرته لولده العلامة بيبورك حين توفى والده. ومضمن ذلك في رؤيا أنها رأت ابن يعقوب فأخبرها أن الله من عليه بالمغفرة وعلى كل من تحاكم إليه. أوصى عليه ونوى الصلاة ففاتته. وعلى كل من أعانه وأعان طلبته في شيء» [6]. انتشرت كرامات تعزى السملالية في أرجاء سوس وبلغت شهرتها مدى بعيدا.

يبرز هذا النموذج أن صالحات سوس كانت لهن مكانة في مجال القداسة مثل الرجال. فاشتهرن بكرامات ونلن حظوة عند الناس وكن مصدر بركة في حياتهن وبعد الوفاة. فتعزى السملالية بعد وفاتها تحول ضريحها إلى مزار بنيت قربه مدرسة علمية عتيقة وذلك تبركا بمقامها. والمختار السوسي نفسه زار قبرها هذا الذي كانت «تلوح عليه روعة» حسب تعبيره. وهي في العالم الآخر ظلت تعزى السملالية تتواصل مع الأحياء عبر الرؤيا لتتدخل في شؤون الدنيا حسب المعتقدات السائدة. فرؤيا الولية الصالحة هي امتداد لرؤية الرسول (ﷺ). فهي من علامات الصلاح الكبرى. فالولية وهي في عالم آخر تظل حاضرة في الواقع الملموس تؤثر على مساره عبر ما ينقله الأفراد من كراماتها أورؤيا أواستجابة لدعاء عند

---

6 – السوسي، ج 5، ص. 17.

ضريحها. لا ننسى أنها حتى وهي غائبة فإن ضريحها يضمن لها وجودا ماديا ويظل يلعب دروا في ممارسة واستمرارية بركتها.

إن وفاة الصالحات لا يعني نهاية مسارهن الديني، بل استمرار بركتهن بعد وفاتهن يكون لها وقع أكبر. ومنهن من لم تظهر بركاتها ولم تدخل عالم القداسة إلا بعد وفاتها. ولقد أقر بذلك ابن قنفذ حين كتب بأن الكرامة لا تنقطع بموت صاحبها[7]. فبعد وفاة الصالحة يبنى ضريح يتحول تدريجيا إلى مكان للتبرك وبعده قد يتحول إلى موسم سنوي تقام عنده طقوس واحتفالات دينية. استمرارية فاعلية ونجاعة الولية بعد موتها هو جزء من الصلاح اللامتناهي واللامنقطع. لا يعني الغياب الجسدي غياب الروح من عالم الأحياء. فهي حاضرة وقدسيتها فاعلة في الواقع المعيش. وانتشار زيارة المقابر بالمغرب والتشفع بأضرحة الأولياء وطلب بركتهم دليل واضح لتجذر هذه الظاهرة في المعتقدات الشعبية.

ولم يقتصر دور صالحات البادية على التبرك لقضاء الحاجة وحسب، فمنهن من كانت لها أدوار سياسية من منطلق وظيفتها في التحكيم في النزاعات ومنع قيام الحروب في مناطق كانت سياسيا في مجال بلاد السيبة بعيدا عن سلطة الدولة المركزية ولا توجد فيها قوة قهرية تثبت السلم والأمن كعزيزة السكساوية التي سنتطرق لها لاحقا.

---

7 – ابن قنفذ، ص. 39

2- مواسم الصالحات

نساء سوس الصالحات كن في صلب القداسة. ويمتد التبرك بهن إبان حياتهن وبعد الممات وأحيانا لا يزيدهن مرور السنين إلا قداسة. فمهما كان تاريخ وفاة صاحبة الضريح قديما إلا وازداد الاعتقاد في بركتها لدى العامة، لأن ديمومة استقطاب الزوار على مدى زمني بعيد يدل على استجابتها لطلبات المتوسلين بها ونجاعة بركتها. بل إن من الصالحات من كانت ولايتها بعد وفاتها أعظم مما كانت عليه إبان حياتها. فأحد أبرز علماء سوس - محمد بن مسعود المعدري- يقر ببركة عائشة الرسموكية، كما نقل ذلك المختار السوسي: «ثم ذكر بعد ذلك عن عائشة بنت الحاج محمد بن عبد الكريم الرسموكية الصالحة ما يدل عن أن لتلك المتوفاة مقام صدق. وشفاعة لمن دخل دارها. أو أكل طعامها. أوزار قبرها. ثم ذكر أن أحمد بن أحمد المعدري رأى النبي (ﷺ) مناما فقال له: صدق الفقيرة عائشة الرسموكية في كل ما تنبئك عنه. وأخبر أحمد المذكور أن سرها بعد موتها أعظم من سرها في حياتها. والمقصود أن يدرك القارئ مكانة هذه السيدة بين رجالات الأرواح»[8]. هذه «الصالحة هي التي وصفها السوسي بأنها»صالحة ذات شأن».

تحولت أضرحة بعض الصالحات من مجرد مكان للتبرك العابر، وللباحثين عن وساطتها مع الله بحكم ولايتها وقربها منه، إلى زيارات منظمة ودائمة في فترة من السنة متعارف عليها بين الناس.

---

8 - السوسي، ج 13، ص. 25-26.

لقد عرفت سوس، كباقي مناطق المغرب، مواسم دينية تقام عند أضرحة الأولياء، يأتيها الناس للتبرك بها. ولم يبق نساء الولاية خارج هذا التقليد فقد حظين أيضا بشرف تنظيم مواسم عند أضرحتهن. فالولية المشهورة تاعلات كانت من هؤلاء. فقد كتب عنها الحضيكي في طبقاته « فاطمة بنت محمد من بني علا الهلالية، رابعة زمانها. كانت – رضي الله عنها – [توفيت سنة 1207 هـ] من الصالحات القانتات الصابرات الخاشعات، الذاكرات الله كثيرا العابدات، قد انتشر صيتها وعم بلاد سوس والغرب، وأثنى عليها الناس، وفشا وذاع ذكرها بالولاية والصلاح عند الخاصة والعامة في جميع الناس. وتؤثر عنها كرامات، وشهد بذلك كله أكابر العلماء العاملين وأهل الخير والمحبة والدين »[9]. لما توفيت سنة 1207 هـ كان قبرها مركز زيارة من طرف المريدين حيث يجتمعون سنويا لترتيل القرآن وإحياء ليلة الذكر طالبين ومتوسلين لها، وإذا كانت السنة جذبا تقام صلاة الاستسقاء قرب ضريحها. وتدريجيا تأسس موسم سنوي يقام عند ضريحها، في الخميس الأول من شهر مارس الفلاحي، يحج إليه طلبة المدارس العتيقة المجاورة (شتوكة قرب أكادير) لترتيل القرآن وإحياء ليالي الذكر. إلى جانب طابعه الديني يعرف الموسم نشاطا تجاريا لأنها فرصة لاجتماع الناس من كل الجهات.

وليست تاعلات الوحيدة التي يقام عندها موسم فالولية مماس، قرب تافراوت، وتعزى السملالة يقام عندهما موسم ديني سنويا يبرهن على مكانتهما في جغرافية القداسة بسوس. ونلاحظ

9 – مناقب الحضيكي، ص. 474-474.

أنه بالنسبة لهذه المواسم كانت تحدد أيام خاصة بالنساء فقط. فموسم تعلات يفتتح بأيام للنساء وبعد ذلك يأتي دور الرجال. والشيء نفسه بالنسبة لموسم تعزى السملالية تخصص فيه أيام للرجال وأيام للنساء. وهذا التقليد مستقى من مواسم الصلحاء الرجال. فموسم سيدي أحمد أو موسى المشهور، بتازروالت قرب تزنيت، يعرف بدوره أياما خاصة بالرجال يبتدئ بها الموسم وأيام للنساء يختم بها.

الاعتقاد باستمرارية كرامة الولية وقداستها وقربها من الله حتى بعد موتها جعل العامة تسارع إلى التبرك بها، ليس فقط بشكل فردي بل جماعي وبانتظام في مواسم سنوية. وكان لنساء التصوف مكانة خاصة عند النساء، فقبورهن تصبح مكانا لزيارتهن طالبين منهن أمورا تتعلق بالنساء: الزواج والإنجاب والثقاف وفك السحر وضمان دوام الزواج وغيرها من الطلبات. حتى أصبحنا نرى نوعا من التخصص. فهذي ولية مختصة في الزواج وتلك في الإنجاب وأخرى في السعد والنحس الخ. فالصالحة فاطمة بنت سليمان السوسية كانت النساء يلجأن إليها لتسهيل النفاس إبان حياتها «وكل امرأة عسر عليها النفاس مسحت بيدها على بطنها فوضعت في الحين»[10]. وهي ممارسة لا يمكن أن يقوم بها إلا النساء من الصالحات بحكم أنها تدخل فيما حرمه الشرع على الرجل، ولو كان وليا، في علاقته مع النساء.

---

10 - السوسي، ج7، ص. 27.

ما استرعى انتباهنا هو غياب نساء أسسن زوايا على غرار الأولياء من الرجال في البادية. وهي ظاهرة مشتركة بين البلدان التي عرفت بظهور الزوايا خاصة البلدان المغاربية، وفي هذا الصدد أوردت الباحثة التونسية سلامة عمري نيللي حالة واحدة فقط هي زينب أم سلامة (ت 1271م) والتي أسست زاوية بقريتها بتونس بناء على أوامر شيخها أبي الهلال السدادي، واستقرت بها مع مريدها[11].

3- نساء التشوف

يعتبر التشوف من أهم المصادر المناقبية حول صلحاء المغرب في العصر الوسيط. فصاحبه ابن الزيات لم يقتصر على الروايات والسند فقط، بل أنه زار والتقى بنساء عرفن بولايتهن وصلاحهن في المغرب الوسيط. وينقل لنا في كتابه معلومات عن هؤلاء المتصوفات التي طغى على نمط حياتهن اللجوء إلى الخلوة منقطعات للعبادة. صالحات طلقن الدنيا وحتى عائلتهن التي لم تكن تعرف شيئا عن أحوالهن، حتى إن منهن من قضت نحبها في كهف ولم تبلغ العائلة بالخبر إلا صدفة. لم تنل هذه الظاهرة حظها من الاهتمام، فالعزلة عن الناس التي اشتهر بها المتصوفة من الرجال في رباطات بالمغرب، لا نكاد نعرف عنها الكثير فيما يتعلق بالنساء. ففي مجتمع مسلم ذكوري محافظ، كانت عزلة النساء وخاصة الشابات منهن تطرح أكثر من سؤال، ماعدا من وصفت منهن بالجنون حسب المعتقد الشعبي. على عكس الوضع بالمغرب، أشارت الباحثة الألمانية أغاري

11 - Salamah-Amri, Nelly, Les sâlihât du Ve au IXe siècle dans la mémoire maghrébine de la sainteté, p. 496.

شيمل Annemarie Schimmels [12] إلى رباطات خاصة بالنساء في المشرق ابتداء من القرن 12 الميلادي، في كل من مكة وبغداد والمدينة والقاهرة وفي سوريا. هذه الرباطات الشبيهة بالأديرة في أوربا، كانت مخصصة للنساء الراغبات في الانقطاع للعبادة. ففي مكة مثلا كانت هناك ثلاثة رباطات: رباط الزاهرية ودار ابن السودا ورباط بنت التاج. بغداد عاصمة العالم الإسلامي عصرئذ كانت تضم بدورها رباطاً أسسته امرأة: دار الفلق، بل إن الخليفة العباسي الأخير أسس رباطاً كانت ابنته مسؤولة عليه. كان الرباط مؤسسة دينية للمتصوفات وكان أيضا مأوى للنساء الأرامل اللواتي يقضين فيه فترة العدة مباشرة بعد موت أزواجهن.

عزلة نساء «التشوف» لم تجعلهن في منأى عن زيارات الباحثين عن بركتهن أوحاجزا دون ذيوع صيتهن بين العامة. فقرب مدينة أغمات وريكة كان قبر أخت عبد العزيز التونسي « قبرا يتبرك الناس به ويدعون عنده » [13]وهي امرأة وردت باسم مجهولة «انقطعت إلى عبادة الله تعالى إلى أن ماتت وهي بكر» [14]. كانت النساء المتصوفات منعزلات في كهف أوغار منقطعات عن الناس متفرغات لعبادة الله، وكن على درجة من المعرفة الصوفية مما يخول لهن الخوض في علوم لا يعرفها إلا غيرهن. وهن في عزلتهن الصوفية كن كذلك في حالات من الوجد والكشف يثير انبهار الزائرين المصحوب بالرهبة. فالشابة الهسكورية، التي كانت من الأولياء وهي لم تبلغ الحلم، كان

12- Annemarie Schimmels, Mon âme est une femme, p. 57.

13 – ابن الزيات، التشوف، ص. 94.

14 – ن م، ص. 94.

النور يسطع من كهفها وهي مقبلة على الموت تجود بنفسها. وما أن لفضت أنفاسها حتى حملت في الهواء [15]. هذا النور نجده أيضا مع منية بنت ميمون الدكالي، أصلها من مكناس وسكنت مراكش، التي يصفها التشوف على أنها « كانت من الأفراد». وحين زار قبرها أحد الزائرين حكى عنه: « فقعدت عنده فرأيت يخرج منه شيء كبخار القدر. ثم رأيت كعمود من النور من قبرها إلى السماء إلى أن غلب على شعاع الشمس» [16].

إن مسالة النور من المواضيع التي تتكرر في حقل الولاية. فنور القداسة والولاية الذي يشع من قبر أوبيت أومكان الولي عموما هورمز على تواصل روحه مع السماء. فالنور الإلهي هورمز القداسة. ورؤية النور الصاعد من الأرض أوالنازل من السماء هودليل على القداسة والهبة الربانية. فالنور حاضر على الدوام في عالم القداسة كرمز للتواصل بين الله ومن اصطفاهم من عباده من الأولياء. فتكراره في التشوف ليس إذا وليد الصدفة.

وترد ظاهرة أخرى لدى صالحات «التشوف» وهي اختراق الهواء من لدن صالحات يطرن ويحلقن متجاوزات حد المعقول. وهي كرامة تتكرر في عدة حالات وذاع صيت من خصهم الله بهذه الهبة: « في المصامدة سبعة وعشرون وليا يخترقون الهواء وفيهم أربعة عشر امرأة منهن عجوز من بلد ايلان وتين السلامة

---

15 - ن م، ص. 266.

16 - ن م، ص. 317.

بتايدافالت» [17]. هذه الأخيرة ينعتها ابن الزيات» «كبيرة الشأن من الأفراد» [18]. وارتبطت كرامة النساء بالنور والهواء تعبيرا عن علاقة مباشرة مع الخالق دون وساطة ما عدا العناصر الطبيعة الممثلة للطهارة والعابرة التي لا ترى إلا بسرعة مثل النور ولا تلمس وترى مثل الهواء. اختراق الهواء، في إعادة لمعجزة الإسراء والمعراج، يمكن من السفر وزيارة أمكنة بعيدة وطي المسافات في زمن كانت فيه أحوال السفر قاسية وظروفها عسيرة.

صالحات التشوف كن أيضا مترفعات عن متاع الدنيا، كما ورد على لسان إحداهن « وصليت الضحى يوما إلى أن رأيت الحصير الذي أصلي عليه كأنه يرفعه شيء من تحته. فقلت في نفسي: لعله دخل تحته حيوان. فلما سلمت رفعته فإذا تحته دراهم طرية. فخرت ساجدة أبكي وأقول: أنت مطلوبي! لا سواك فاقلني! فعاد الحصير على الأرض كما كان. فرفعته فلم أجد تحته شيئا» [19]. صورة تذكرنا بنهج الصوفيات الكبار مثل رابعة العدوية.

اشتهرت صالحات التشوف في أنحاء المغرب ولكن على مستوى جغرافية القداسة تظل منطقة المصامدة بوسط المغرب، قرب جبال الأطلس الكبير، من أهم مواطن الولاية في مغرب العصر الوسيط حيث يشكل رباط شاكر بها أهم مركز للولاية في هذه الفترة، حسب ما نستنتجه من قراءة التشوف. وكان للنساء حضور

---

17 - ن م، ص. 387.

18 - ن م، ص. 387.

19 - ن م، ص. 318.

في هذا المكان بين أولياء البلد كما نقل عن ولية: « حضر هذا العام بهذا الرباط ألف امرأة من الأولياء»[20]، وهوما له دلالته ورمزيته في ميدان الولاية بالمغرب. فألف امرأة يعبر عن رؤية امرأة لصلاح أخواتها من النساء المقصيات من هذه الميدان، ورغبتها في إحضارهن ومنحهن مكانة بين الرجال في رباط شاكر، قلب القداسة النابض في مغرب العصر الوسيط.

---

20 - ن م، ص. 316.

X

ولية التحكيم والجبال

1- كرامات الطفولة

نحن هنا بصدد عزيزة السكسوية، امرأة من أولياء الله ذاع صيتها في جبال سكساوة بجبال الأطلس المتوسط الكبير بالمغرب، وحظيت بسمعة وهبة طالت عامة الناس وخاصة علية القوم بمن فيهم السلطان والقيادات السياسة لعصرها. حج إليها هؤلاء لاستشارتها والتبرك بها وطلب وساطتها. وعرفت كذلك بتحكيمها بين المتنازعين وفك الصراعات بين القبائل، وهي وظيفة نادرا ما وجدنا، في نصوصنا، أن امرأة من دائرة الصلاح انفردت بها. فهي تشكل حالة خاصة بين نساء الصلاح اللواتي دونت سيرهن في كتب المناقب لما عرف عنها من سلطة ومكانة وحضور وازن في مجتمعها القبلي.

وقبل أن نخوض في دورها هذا، نقدم تفاصيل عن بدايتها، من خلال ما أورده رحالة لبلد سكساوة مطلع القرن العشرين، من أساطير متداولة حول بوادر صلاحها المؤسس على كرامات ظهرت عليها وهي في سن صغيرة. وكما أسلفنا الذكر فإن علامات الولاية مهما كانت مبكرة كان لها تأثير على مسار الصلاح الفردي بالنسبة للمرشح للولاية.

حسب الرواية – الأسطورة التي نشرها جاك بيرك J. Berque [1] نقلا عن Brives. لقد كانت عزيزة [2]. في فترة طفولتها ترعى الغنم في أعالي الجبال ذات التضاريس الصخرية والوعرة والقاحلة وبدلا من أن تبقى مثل أقرانها من الرعاة الآخرين ترعى الغنم على ضفاف الوادي حيث الكلأ متوفر، ورغم ذلك فإن قطيعها كان دائما يعود شبعان مقارنة مع قطعان الرعاة الآخرين. وهوما يعني أنها كانت منذ هذا السن تحظى برعاية إلهية خاصة. لكن سرعان ما جلب لها هذا الوضع حسد الآخرين، وقام أبوها بأمرها بأن ترعى الغنم في أسفل الجبل. لم تصغ عزيزة لأوامر أبيها وداومت على الرعي في الجبل مما عرضها لعقوبات الضرب مرات عدة من طرف أبيها.

وفي أحد الأيام، حينما كانت عزيزة ترعى غنمها في الجبل، جاءها أبوها مصحوبا برجال من القرية قصد نهرها عن الرعي في هذا المكان فأجابته الصبية: لاحظ بنفسك ماذا تأكل الغنم، وفي الحين لاحظ الأب أن أفواه الشياه كانت مليئة بالزرع. ومنذ تلك اللحظة أصبح الجميع ينظر إلى الطفلة مرسلة من الله. وحين أصبحت عزيزة شابة تميزت حياتها بالتقوى والعبادة وكانت تحب الوحدة وتمضي وقتها في الصلاة بينما جميع أشغالها كانت تنجز. وبما أنها كانت من أجمل نساء القرية كانت مطلوبة للزواج، ولكنها كانت ترفض كل من تقدم إليها. وحينما كانت في يوم من الأيام وحيدة تمشي

-1 Jacques, Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas* / Jacques Berque. Paris : Presses universitaires de France, 1955, p:290-291.

2- ظهرت عزيزة في وسط جبلي أمازيغي مصمودي وهو سؤال تسميتها باسن عربي عزيزة، وهو اسم غير متداول لدى القبائل. فإسم عزيزة غير متداول ويحوله اللغة الشعبية في الأهازيج على أعزت أو تعزت بسوس.

في طريق جنب الوادي، تبعها أحد الذين رفضت طلبهم للزواج، ولم يكن أمامها أي منفذ للهروب منه. وحين اقترب منها الرجل للانقضاض عليها اختفت في الجبال وهوما أثار دهشة الشاب. ومنذ تلك الوهلة انتشر وذاع صيت وصلاح الشابة .

في روايات البدايات الأولى تتكرر الصور النمطية التي تصاحب سير الوليات والأولياء مثل رعي الغنم، محاكاة لحياة النبي (ﷺ)، الذي كان راعيا. ففي مجتمع جبلي رعوي يعتبر القطيع مصدر المعيشة والثروة الأساسية. ولكون المنطقة الجبلية تعرف قلة المراعي وشح الطبيعة فإن البحث عن العشب يظل هاجس الساكنة. والطفلة الراعية وهي تبحث عن الكلأ في مواطن يقل فيها أويكاد ينعدم وتأتي بماشيتها شبعى، تحقق كرامة داخل وسطها. ومن الوليات في سوس من كانت تترك ماشيتها ترعى وحيدة غير خائفة من الحيوانات المفترسة بل أن الذئاب ترعى معها في تلاؤم ضد طبيعة الأشياء.

تكرار وتعدد الكرامات المتعلقة بالرعي والماشية من إيجاد للعشب أو حماية القطيع من الافتراس، تدل على أن الوليات ظهرن في مجتمع رعوي شكل فيه القطيع مصدر العيش. فكل كرامة تعكس واقع حال مجال انتشارها والنسق الاجتماعي والاقتصادي والبيئي الذي ظهرت فيه. فهي قد تبدو ويبدون معنى في وسط حضري ولكنها ذات مغزى كبير في وسط قروي.

مع عزيزة تطالعنا، إضافة إلى صورة الطفلة المباركة، صورة المرأة التقية الدائمة الصلوات والعبادة وجمالها لم يكن ليتركها تنساق

وراء إغراءات الرجال حتى ولو كان ذلك في إطار شرعي. فهي رفضت الزواج وصدت كل من كان يتقدم لها، مما يدل على أنها ظلت عازبة، حالة تزكي طرحنا السابق حول أهمية العزوبة في حياة الوليات. وحتى من يريد أن ينتقم من خيارها بمحاولة اغتصابها، بما يحيل له من هتك لعرضها وتدنيس لجسدها، فإن القوة الإلهية تتدخل لإنقاذها وفي الآن نفس تعزز قداستها من خلال هذه الكرامة المنقذة من عنف الرجل المدنس.

لا نغفل التذكير بأن ظهور عزيزة كان في سياق تاريخي عرف بانتشار الولاية والصلاح، وكتاب التشوف يسرد العديد من صلحاء مصمودة الذي تعتبر قبائل سكساوة من ضمنهم. كما أنها ظهرت غير بعيدة عن ركراكة، السواح، الذين انتشروا في المناطق المجاورة يحملون قيم الصلاح ويتبرك بهم.

2- التحكيم

عزيزة السكساوية وهي تتدرج في مراتب الصلاح تجاوزت حدود قريتها ليصل صدى ولايتها إلى الحاضرة ونخبتها. فكانت محط طلب القبائل والأعيان من أجل الاستشارة وإبداء الرأي والتحكيم في النزاعات. مع نموذج عزيزة نجد أنفسنا أمام نمط الولي الحكم Saint arbitre. ففي مجال قبلي تنعدم فيه سلطة قهرية مركزية وتسود فيه الصراعات الانقسامية القائمة على التناحر القبلي من أجل المراعي ومراقبة الطرق والاستحواذ على الأراضي أوالدفاع عن العرض أوالانتقام لجريمة قتل، فإن الولي يلعب دورا محوريا في

التحكيم وتجنب اندلاع الصراعات. ولقد اشتهرت هذه الأطروحة مع گلنر في كتابه حول «صلحاء الأطلس» ودورهم في التحكيم في مجتمع السيبة [3]. وبالفعل قام باحثون، وعلى رأسهم عبد الله الحمودي [4]، بانتقاد هذه النظرية عموما ولكن دون أن ينفوا دور التحكيم الذي كان يقوم به الولي. فلقد انتقدوا الدور المسالم وغيره من انخراط الولي في الصراعات وعدم حياديته، ولكن التحكيم ظل حاضرا حتى ولو كان الولي متحيزا وغير محايد دائما. ورغم غزارة الدراسات حول دور الأولياء في التحكيم فإننا نكاد لا نجد أي دراسة حول دور النساء الوليات وذلك لغياب نصوص وروايات تؤكد هذا الدور. ففي مجتمع ذي ثقافة وسلطة ذكورية ظلت المرأة حتى وإن بلغت أرقى درجات الصلاح مقصية من لعب دور سياسي أواجتماعي بارز مثل التحكيم الذي عادة ما كانت تقوم به جماعة القبيلة أوولي أوقائد أوسلطان أوغيرها من المؤسسات ذات المكونات الذكورية. لقد شكلت للا عزيزة استثناء في الولاية النسائية المغربية. فوليات التشوف كن في أغلبيتهن ورعات منعزلات عن الدنيا وأمورها في غار أوكهف أومنزل منزو للتعبد وكذلك بالنسبة لنساء «السلوة» بفاس فهن مجذوبات أومجنونات. على عكس ذلك في حالة للا عزيزة فهي تعيش بين الناس محتلة مكانة متميزة ومحترمة مهيبة ومتقدمة عليهم، لها أتباع من الرجال والنساء متبوئة مكانة

3 - Ernest, Gellner, Saints of the Atlas, Weindefel and Nicolson, London, 1969.

4 - Abdellah, Hammoudi, « Segmentarité, stratification sociales, pouvoir politique et sainteté: Réflexion sur les thèses de Gellner », *Hespéris Tamouda*, VXV, 1974. pp :147-180.

عالية بينهم في مقامها وفارضة عليهم سلطتها إذ لا يتحرك أحد إلا بأوامرها. ونروي في هذا الصدد هذه الشهادة النادرة التي أوردها وهو مؤرخ عاش في القرن 14م قابل مباشرة عزيزة السكساوية: ابن قنفذ: [5].

« ورأيت منهم بالمغرب الأقصى في طرف سكسوية من جبل درن بموضع يقال له القاهرة [6] الحرة الصالحة عزيزة السكسوية وتبركت بها وجلست معها وهي متوجهة في صلح بين فئتين عظيمتين، ولها اتباع من الرجال والنساء، وكل طائفة اشتغلت بالمجاهدة والعبادة في جهة ما يخصها ويضرب لها قيطون بالوسط بمقربة من طائفة النساء ولا يتحرك احد عن أمرها وإذا جلست للناس تلقي عليها كساء لا تترك فيها من أين تنظر إلى أحد وهي فصيحة جدا في أجوبتها وأوامرها ووعظها. ورأيت الناس يتزاحمون عليها، وما رأيت ألين من كلامها في السؤال عن الحال. ولها كرامات مشهورة. ركب إليها الرئيس الشهير صاحب مراكش عامر الهنتاتي، وجلس معها كثيرا وقال لي، بعد أن انفصل عنها: «يا فقيه هذا هوالعجب، تبادرني بالجواب عما يخطر في نفسي وما قدرت أن أراجعها في كل ما طلبت مني، وما رأيت أنفذ من حجتها فيما تحتج علي به في الذي يتوقف فيه»، وكان عامر بن محمد من الأذكياء الفصحاء الذين لا يقهرون لحجة، وهومن العظماء ورؤساء الدنيا

---

5 – ابن قنفذ قاض قسطنطسنة الذي أقام في المغرب في أواسط القرن 14 كان كاتبا للوزير الأندلسي لسان الدين ابن الخطيب . زار المنطقة سنة 1362 .

6 –حصن كان أبو عنان المريني قد بناه في دير جبل سكساوة سنة 1353

كلامهم في ذلك حجة. وكان في جيش صحيحي يزيد على ستة آلاف. وأقام حركة بحال جزيل. وكان قاصدا لحصار السكسوي [في جبله ليدخل تحت طاعته فأمرته بالرجوع وألزمت له طاعة السكسوي] فرجع وجاءه كتابه بخدمته وطاعته. وأخبرني بعض الفضلاء أن لها في مقامات الصالحين حالا عظيما نفع الله بها» [7]

ابن قنفذ في هذا النص الدال يقدم شهادة فريدة عن دور ووظيفة ومكانة امرأة ولية إبان القرن الرابع عشر في مغرب البادية الجبلي وسط قبائل المصامدة. تقدم الشهادة أعلاه شخصية نسائية بأتباعها من الرجال والنساء متبوئة مكانة عالية بينهم، يؤمها علية القوم لاستشارتها وتشد لها الركاب من المدن والمد اشر للأخذ بنصيحتها والتبرك بها.

لم يقتصر دور للاعزيزة على الانتفاع ببركتها بل نلاحظ أنها تتدخل لصالح قبائلها من سكساوة لتجنيبهم حصار عامر بن محمد الهنتاتي، الذي استبد بالأمر بمراكش وازدادت قوته بعد تردي أوضاع بني مرين قبل أن يتم القضاء عليه سنة 771هـ على يد السلطان المريني ابا فارس -. [8] الولية وهي تقنع هذا القائد، بفضل ما لها من مكانة لديه، بالرجوع، جنبت قبائل منطقتها حربا وويلات قتال وحصار كانت نتائجه ستكون كارثية على سكساوة. ففي مثل هذه الظروف التي كان فيها القواد ينظمون حملات عسكرية بإذن من المخزن أوبدونه كي يوسعوا سلطتهم، كانت القبائل تتعرض للنهب

---

7 - ابن قنفذ، ص، 131-132.

8 - الناصري ج 4 ص. 53-55

والقتل والتشريد من مواطنها. للاعزيزة في هذا الموقف، وبفضل ما كان لها من شأن كصالحة، نجحت في إقناع هذا القائد، الذي يصفه ابن قنفد أنه كان من العظماء، بالرجوع عن قصده وفي نفس الآن نراها نجحت في إقناع قبائل سكساوة بطاعة عامر الهنتاتي وأخذت له كتابا بذلك ملزما لهم باحترامه.

هل يمكن اعتبار عزيزة، كما يذهب إلى ذلك جاك بيرك بأنها كانت رمزا لمقاومة المصامدة ضد المرينيين [9]، لا نستطيع تأكيد ذلك لأننا من خلال المثال السابق نجد أنها قامت بالعكس بإقناع القائد السكسوي بطاعة سيد مراكش وبالتالي إدماج الجبل ومجال السيبة في منظومة الدولة المخزنية المرينية، حتى وإن كان الهنتاتي خارج إطارها، ولكنه ظل نموذجها ويدور في فلكها ويعيد إنتاج نمط إدارتها وسياستها تجاه القبائل الجبلية. وإن كنا لا نتفق مع بيرك في تأويله الأول فإننا نتفق معه في الأطروحة الثانية من كونها حامية الجبل في مواجهة السهل [10].

3- الولية والسلطان

تظل عزيزة نموذج الولية الجبلية التي نالت احترام وتقدير وتبجيل القادة والساسة الكبار في زمانها ولم يكن هذا التأثير مقتصرا على بعض القواد المحليين بل تجاوزه إلى قمة هرم السلطة في عصرها. فحسب الأسطورة المحلية [11]، فإن السلطان لما وصله خبر كراماتها

---

9 - Jacques. Berque. op., cit.. p. 298.
10 - Op- cit., p.298.
11 - Op- cit., p.291.

أراد التعرف عليها وحضرت إلى مراكش حيث اشتهرت بورعها والخير الذي انتشر حولها وأصبحت مكرمة و ذات تأثير قوي. لم يكن لهذه المكانة أن تستمر دون أن تثير قلق السلطان الذي خاف من منافستها. وللحد من سلطتها على العامة، أمر برميها في السجن. ولم يكتف بحبسها بل حاول التخلص منها عدة مرات بوضع السم في طعامها، ولكن الولية كانت في كل مرة ترفض أكل الطعام المسموم. واليوم الذي قدمت لها خادمتها الوفية السم حينها قالت «من أجل الله سآكل ومن أجله سأموت» وقبل موتها ألحت على أن يوضع جثمانها على بغلة ويدفن في المكان الذي تقف فيه الدابة.

تناولت للاعزيزة الطعام وماتت ووضع جثمانها على ظهر بغلة وانطلقت تجري دون أن يتمكن أحد من اللحاق بها حتى وصلت في ذات اليوم إلى بلد سكساوة حيث تم التعرف على الولية ودفنت في جنازة كبيرة. في الآن نفس قام سكان مراكش بتشييد قبة جميلة تشريفا لها وطلبوا من السلطان إحضار جثمانها، نُقِل الجثمان ولكن بعد أيام لوحظ أنه يرقد في سكساوة والعاصمة مراكش معا ولهذا قرر السلطان بناء قبة في الجبل بسكساوة مثل تلك التي توجد في مراكش.[12].

هذه الراويات تعيد إنتاج الصراع التقليدي الذي ساد بين رجال الدين وأصحاب السلطة، بين أهل الكتاب والصلاح وأرباب السيف. مع ظهور التصوف نرى أن الصراع انتقل إلى مستوى الصراع بين

---

12 - Op., cit., p. 291.

أولياء، سلاحهم الكرامة والبركة وأصحاب السلطة الذين كانوا حذرين من نمو وتعاظم مكانته رجال ونساء على هامش مجال بلاد المخزن، يحظون باحترام العامة وتبجيل يفتقر له السلطان، الذي غالبا أنه لا يملك أي سلطة عليهم وحتى وإن ملكها فبحد السيف وتظل فاقدة لمشروعية حقيقية واعتراف ودي. فسلطة الحاكم تعتمد على العنف والقوة والإكراه، في حين أن سلطة الولية مصدرها إلهي وديني ومؤسسة على التراضي وإرادة الفرد ولا تخلو من إعجاب وتفان في خدمة الولية. كما أن الأولياء ينظرون إلى أصحاب السلطة بحذر إن لم يكن باشمئزاز ويبتعدون عن أهلها. فهم من منظورهم رمز لمن انساق وراء الدنيا، ناهيك على أن طعامهم وأموالهم هي مصدر حرام لا يجب الانتفاع منها أو قبولها ولو على وجه الهدية. وتزداد المسافة الأخلاقية التي يضعها الأولياء مع الساسة هوة إذا تميز سلوك هؤلاء الأخيرين بالظلم والطغيان.

السلطان وهو يرى أن للاعزيزة قد أصبحت من أولياء قبائل جبال سكساوة، أراد أن يحتوي سلطتها الدينية والرمزية على مجال منفلت من تحت سلطته المباشرة. ومن أجل ذلك قام بدعوتها للقدوم إليه تعبيرا عن تقديره واحترامه لها ظاهريا. ولكن ما أن استقرت في عاصمته مراكش حتى بدأت تنافسه، عن غير قصد منها، من منطلق وقاعدة أخرى للشرعية مؤسسة على الجانب الديني. فعامة ساكنة مراكش كانت تكرم الولية لاعتقادها في قداستها وهو رأسمال رمزي لا يتوفر عليه السلطان. فهو لم يكن لا شريفا يحظى ببركة الشرفاء ولا وليا. هذا التحدي اللاإرادي وغير المخطط له، الذي رفعته

للاعزيزة، المرأة الفقيرة الامازيغية القادمة من الجبل، في وجه السلطان دال على ما للولاية من دور في تحطيم الحواجز والرقي بصاحبها. لقد ارتقت على السلطان، الرجل صاحب السلطة والغنى، في مركز سلطته بالمدينة حاضرة مراكش. وحتى وهو يحاول قتلها كانت تسمو عليه برفضها تناول الطعام المسموم. وحين أقبلت على الموت كانت بإرادتها. فهي التي اختارت أن تأكل من الطعام مع علمها أنه مسموم، لتموت كما أدلت بذلك «من أجل الله». وقبل نهايتها ستختار وتفرض طريقة ومكان دفنها. إضافة أنها حتى بعد قتلها، فإنها ظلت حاضرة تقض مضجع السلطان فارضة عليه وجودها بطريقتها الخاصة. فالعامة كرموها في مراكش وبنوا لها ضريحا، حتى وإن لم تكن مدفونة في المدينة، وأرغم السلطان نفسه بتشييد قبة لها في بلدتها، بمكان دفنها خضوعا لرغبة العامة لما ظهر عنها من كرامات. ووجود جثمانين في موضعين: مراكش وسكساوة علامة أخرى من كراماتها. إنه انتقام رمزي للولية التي رقدت في مكانين: في موطنها الأصلي بجبال سكساوة الذي دفنت فيه معززة ومكرمة في موكب جنائزي خصص لها لما وصل جثمانها إلى موطنها الأصلي، والمكان الثاني بمراكش لتبرهن رمزيا للسلطان أن تصفيتها الجسدية لا يعني التخلص منها وأن من اشتهر بين الناس بالولاية لا يموت بل يظل حيا ويستثمر تأثيره بعد وفاته.

ورغم أن قبة الولية بمراكش اختفت والطقوس حولها نسيت، فإن بمنطقة سكساوة، التي اختارت للا عزيزة ضمنيا أن تكون مثواها الأخير، ظل قبرها مزارا للقبائل. ففي كل سنة ينظم عنده موسمان

كبيران، إلى حدود وسط الخمسينيات، في فترتان من السنة الأول حسب التقويم الطبيعي في 15 يوليوز والثاني في عيد المولد النبوي. وهي مناسبة لتجديد العهد مع الولية للا عزيزة بذبح أضاحي تبركا بها في جوديني مشحون بعواطف جياشة بإحياء ليلة الذكر. ومن خلال بحثنا تبين أن الموسم الخاص بعيد المولد النبوي لازال يقام إلى حد الآن. ولا يفوتنا هنا أن نورد شهادة جاك بيرك. فإبان عمله بمنطقة إمنتانوت في أواسط القرن الماضي، تعرض أحد الجنود الفرنسيين العاملين معه لمحاولة اغتيال في سوق اسبوعي وواجهت جاك بيرك عدة عراقيل مدبرة من طرف إدارة الحماية التي انتهت بنقله من المنطقة [13]، ولكنه بعد عشرين سنة سيبلغه بول باسكون، لما زار سكساوة بطلب من بيرك، قصد الإعداد لطبعة جديدة من كتاب سكساوة، رواية ما زالت حية حول بركة للاعزيزة التي جنبت جاك بيرك مناورات حيكت ضده في المنطقة، لأنه قدم في السابق هدية للولية الصالحة. وهوما تذكره بيرك في حينه، حيث أنه لما ازداد لديه توأمان أهدى، كما تجري بذلك عادة المنطقة في هذه المناسبة، هدية للوليه، وهي عبارة عن ساعة [14].

---

13 – للإشارة هذه العراقيل و مضايقات إدارة الحماية هي التي ستعجل بإعلانه القطيعة مع نظام الحماية ويتخلص بالتالي من صفة سوسيولوجي الاستعمار.

14- Jacques, Berque, Mémoires des deux rives, Seuil, Paris, 1989, p. 137.

XI

الدين الشعبي ممارسات نسائية

1- القداسة الشعبية

لقد تناولنا طيلة هذه الفصول القداسة النسائية، من خلال صوفيات باعتمادنا على النصوص المناقبية المكتوبة، وسنفسح المجال الآن لوليات لم يرد ذكرهن في كتب المناقب، ولكنهن حاضرات في الذاكرة الشفهية الشعبية وما زلن يتمتعن بمكانة في المجتمع، يعتقد بكراماتهن وبركتهن في الشفاء والزواج والإنجاب وطرد النحس وجلب السعد وإخراج الجن وشفاء المرضى والمجانين والمسحورين...

تشترك هؤلاء النساء في كونهن لم يكن من صنف العابدات أو المصطفيات أو الصالحات التي وردت سيرهم في كتب المناقب، دون أن يكون لذلك تأثير كبير على رأسمالهن الرمزي والديني في حقل القداسة، بل بالعكس فنجدهن أكثر حضورا وشهرة وزيارة من اللواتي وردت سيرهن في المتون المناقبية. بل ظلت حياتهن متداولة شفهيا، تنتقل من جيل إلى جيل، مؤسسة لقداستهن في بعدها الزمني. فوليات فاس وصوفيات التشوف وغيرهن لم يبق لمعظمهن أثر مادي. وجودهن مختصر في أسطر معدودات في

نصوص مناقب معظمها ما زال مخطوطا. أما هؤلاء من أمثال عائشة البحرية وللا ميمونة وغيرهن فإنهن حاضرات بقوة. وكأني بذاكرة القداسة الشعبية المؤسسة على الشفاهي والممارسة التطبيقية والتجريبية للقداسة، أنجع من المكتوب وما تناقلته كتب التصوف من سير لصالحات ومتصوفات. فمنهن من انتهت ولايتها بوفاتها أواستمرت لزمن محدود وبعد ذلك طواها النسيان ولم تعد محل زيارة. أما قداسة هؤلاء الوليات الشعبيات فهي مؤسسة على أساطير نسجت بعد وفاتهن وأضفت عليهن صفة من القداسة والقدرة على الاستجابة للدعوات وتحقيق الطلبات دون أن يكون لبعضهن في حياتهن أي صلاح أوظهرت عليهن علامات التقوى والورع .

ومن أشهر هؤلاء الوليات التي انتشرت أسماؤهن بالمغرب عائشة البحرية، عائشة مولات المواج، وللا يطو، وللا ميمونة وللا الشافية وغيرهن. لكل ولية ضريح أومكان يؤمه المئات من الزائرين، وهي ظاهرة توصف بالدجل والشعوذة وغيرها. ونحن هنا لسنا لإطلاق أحكام قيمية، تبرر أوتدين هذه الظاهرة، ولكننا نحاول دراستها كمكون لمنظومة القداسة الدينية النسائية الشعبية بأدواتنا الإجرائية العلمية المتواضعة. فلا يتعلق الأمر بإدانة الطقوس والمعتقدات باسم الدين أوالعقل ولكن البحث عن نظام التمثلات التي تنخرط فيه.

ومنذ البداية يطرح لنا مفهوم الدين الشعبي عدة إشكاليات منهجية حول مدلوله، فهذا المفهوم يعني في المنظومة المسيحية

الممارسات الدينية لفئات العامة في مقابل الدين الذي تشرف عليه الكنيسة ورجال الكهنوت. فهويخرج عن المراقبة المباشرة للكنيسة ويفتح الباب أمام العامة واللائكيين لممارسة تقاليد دينية قريبة منهم. فأمام احتكار الكنيسة ورجال الدين لتدبير الدين وطقوسه، تطورت على الهامش ممارسات مرتبطة بزيارة الأولياء culte des saints. فهو دين الجماهير الغفيرة من الفلاحين والأقنان إذانا ببزوغ «الشعب المسيحي» في العصور الوسطى. ولكن هذه التعريف لم يلغ أو ينهه التساؤلات العديدة التي ظهرت خصوصا لما دخلت الدراسات الفلكلورية على الخط والتي يرتبط مفهوم «الشعبي» لديها بكل ما يصنعه الشعب وموجه له. وفي هذا الصدد ظهر مفهوم آخر «دين الشعب»، أي التمظهرات الدينية الشعبية في مجملها المختلفة عن الدين الرسمي[1]. هذا التعدد في التعاريف زاد من ضبابية المفهوم وصعوبة تحديد مضمونه بدقة.

لقد تعددت الدراسات والندوات [2] حول مسألة الدين الشعبي في الغرب حول المسيحية، ولكنها كلها لم تستطع أن تفضي إلى توافق واتفاق حول تعريف محدد لمفهوم الدين الشعبي.

1- Jean-Claude Schmitt, «*Religion populaire» et culture folklorique* (note critique)», Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. Année 1976, Volume 31, Numéro 5, p. 942

2- نحيل هنا إلى بعض هذه الدراسات :

François-André, *Isambert, Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*, Archives des sciences sociales des religions. Année 1977, Volume 43, Numéro 2, p.161-184.

Jean Séguy, «*Images et «religion populaires»/Images and» Popular Religion*», Archives des sciences sociales des religions. Année 1977, Volume 44, Numéro 1, p.25-43.

Jean Séguy, «*Charisme, prophétie, religion populaires*» Archives des sciences sociales des religions, Année 1984, Volume 57, Numéro 2, p.153-168.

François-André, Isambert, «*La Piété populaire de 1610 à nos jours*», Archives des sciences sociales des religions. Année 1978, Volume 46, Numéro 2, p.291-291.

أما في المنظومة الإسلامية فإن هذا المفهوم هو ترجمة للمفهوم كما برز في الغرب، وظهر مع الدراسات الغربية لظاهرة الأولياء وزيارة الأضرحة. لذا فلا غرابة أن يحمل المدلول الغربي، أي أن «الإسلام الشعبي»، إسلام الجماهير من العامة التي لم تجد نفسها في المؤسسات الدينية التي يمثلها الفقهاء والعلماء، فالإسلام الشعبي هو إسلام العامة في تلقائيته وبساطته وأيضا أسطوريته وخرافاته وصعوبة فك ألغازه. ولقد ظهرت تقابلات في هذا المضمار تجعل من المدينة قلعة للعلم والمعرفة الدينية العالمة مقابل القرية والبادية التي تمثل الإسلام الطرقي الصوفي وزيارة الأضرحة، أي إسلام شعبي قريب من ساكنة في معظمها أمي، ولا تجد نفسها في إسلام المؤسسات البعيد عنها مجاليا – الوسط الحضري – ولا يلبي متطلباتها الروحية والعملية الآنية أو يجيب على أسئلتها الوجودية. فإسلام الحضر هو إسلام العلماء وإسلام النص المكتوب والمرجعية النصية الموافقة لمصادر الشرع: الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد. أما إسلام البوادي والهوامش فهو إسلام التقاليد التي يتداخل فيها ما هو إسلامي مع غيره من الممارسات والمعتقدات السابقة والشفهي والعرف، والتي قد لا تطابق دائما النص الديني. لذا نجد البادية مجالا منبوذا من طرف الفقهاء، حيث يصنفون هذه الممارسات في باب البدع التي يجب محاربتها وخاصة منها ظاهرة التبرك وزيارة الأضرحة.

ولقد طرحت إشكالية الدين الشعبي، وخاصة زيارة الأضرحة، منذ الكتابات الأنثربولوجية والسوسيولوجية الأولى حول الإسلام في المجال المغاربي وهو ما اشتهر في هذه الكتابات ب Le maraboutisme.

أي مجموعة من المعتقدات والممارسات التي تتعلق بأشخاص وأماكن يمنحها المسلمون قوة وسلطة خارقة وغير طبيعة حسب التعريف الأنثربولوجي. ونتوقف هنا قليلا عند دراسة الباحثة صوفي فرشيو Sophie Ferchiou [3]، فبالنسبة لها زيارة الأضرحة وارتياد الزوايا ظاهرة لها علاقة بالتصوف والممارسات الإحيائية، أي نمطين يحولان الإجابة عن طلب آني. فهي تقوم بوظائف ليس فقط دينية بل اجتماعية ونفسية. فالمسجد الموصد أمام النساء جعلهن يبحثن عن فضاءات دينية لممارسة شعائرهن والبحث عن خلاص ديني أودنيوي. فالزاوية ومكان الولي غير محرمين على النساء يلجنهما بدون ضوابط شرعية مقننة.

وتقوم الباحثة برصد ثنائية بين ممارسة الرجال وممارسة النساء في العلاقة بالممارسة الطقوسية المرتبطة بالزوايا. ففي حين يقوم الرجال بإحياء الذكر والبحث عن خلاص الروح من الجسد والإكراهات المادية في مقاربة عقلانية فإن المرأة تقوم بطقوس الرقص والجذب وهي ممارسة جسدية تهدف إلى تحرير الجسد من الجن التي يملكه ويسكنه [4]. بالجذب يتحرر جسد المرأة أيضا من كل الإكراهات الاجتماعية ويعبر بعنف عن حريته. وإذا كان الرجل في سبيل تحرر روحه يقوم بالترتيل فالمرأة تقوم بتحرير جسدها عن طريق الإيقاعات الموسيقية، وفي حين يستعمل الرجل في ترتيله عبارات من وحي القرآن والنصوص الدينية، فإن المرأة تتلفظ في جذبها بكلمات أحيانا

3- Sophie Ferchiou, Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien, L'Homme, Année 1972, Volume 12, Numéro 3, p. 47 - 69

4- Sophie Ferchiou, op., cit., p. 62.

غير مفهومة مما يعني أنها من وحي قوة غيبية إن لم تكن شيطانية كما أن في بعض قصائد المديح النبوي تعلن عن الحب، حيث أن الله الحاضر عند الرجل يصبح موضوعا هامشيا في طقوس المرأة، فالأغاني التي تنشد عند مقام الولي غالبا ما تعبر فيها النساء عن حرية وكسر للطابوهات، كما أن حركات الجسد إبان الجذب تمكن المرأة من التعبير عن متعتها ولذتها وتحرر الجسد من الإكراهات الإجتماعة والأخلاقية السائدة.

وتخلص الباحثة إلى كل من الذِكر لدى (الرجال) والجذب لدى (النساء) هما وسيلتان طقوسيتان للوصول إلى حالة خاصة للتواصل ومد الجسور بين الإنسان واللا مرئي، ولكن بنمطين ووسيلتين مختلفتين. فالمرأة تتواصل مع هذا اللا مرئي بواسطة حضور الجني الذي يسكن الجسد على شكل مرض تريد التخلص منه، بينما الرجل عبر الذِكر يبحث عن التوحد مع الله. النساء يبحثن عبر طقوسهن عن التخلص من مرض والشفاء منه بنجاعة مباشرة وآنية ومادية، بينما الرجال يبحثون عن نجاعة أبدية وروحية [5]. لتختم أن النساء ينتمين إلى النمط الإحيائي والرجل إلى التصوف الروحي.

2- وليات للنساء

لقد كان لموافقة بعض الفقهاء باستمرارية الكرامة بعد موت الولي دور في تكريس زيارة أضرحة الأولياء. وهم في الواقع لم يعملوا إلا على مسايرة وممارسة سائدة منذ قرون. فابن قنفذ حين

5- Sophie Ferchiou, op., cit., p. 68.

سئل « هل تنفع الكرامة بموت صاحبها أم لا؟» أجاب «لا تنقطع بموته، بل تظهر. فكثير من لا يعرف في الحياة تشتهر بركاته بعد الممات، وتلوح عند قبره البركات» [6]. ولقد حفلت الكتابات التراثية الدينية بكتب حول فضل زيارة القبور ومقام الأولياء والحث على التبرك بهم [7]. إن الولية حسب الاعتقاد الشعبي تظل فاعلة في حياة من يزورها بعد وفاتها وبركتها لا تنقطع بحدث غيابها الجسدي. فمكان دفنها – ضريحها يصبح مكانا للتبرك والتضرع به والحج إليه طمعا في قضاء الحوائج. وكما ورد لدى ابن قنفذ أن من الأشخاص من لا تظهر كرامته إلا بعد وفاته، وهوما يفسر لنا غياب معلومات عن وليات إبان حياتهن. فهن لم يصبحن ذوات قداسة إلا بعد وفاتهن وتوجن كوليات حيث تحولت أضرحتهن إلى أماكن زيارات وغدت مسرحا لتحقيق الخوارق ومصدرا للبركة. ويعتبر فضاء ضريح الولية مكانا لقضاء الحوائج إذ يؤم إليه النساء على اختلاف مطالبهن. وهي وظيفة تعتبر امتداداً لوظيفة الزوايا التي كان يلجئ إليها أرباب الحوائج لقضاء حوائجهم. وتختلف طبيعة الحاجات التي يتوجه بشأنها حسب الولية.

عائشة البحرية كما تروي الأسطورة قدمت من المشرق للقاء الولي مولاي بوشعيب، المعروف بمول السارية [8]، قرب الجديدة بازمور قصد الزواج منه، ولكنها غرقت بمصب وادي أم الربيع لتدفن عند مصب الوادي. هذا المصير التراجيدي لامرأة قطعت مسافات طويلة

---

6 – ابن قنفذ، ص. 39.

7 – لم يؤثر كثيرا موقف ابن تيمية على هذا الممارسات في المغرب.

8 – حول هذا الولي انظر «التشوف» ص، 192-187.

للقاء أحد أولياء الله قصد الزواج منه، سيضفي على عائشة هيبة في النفوس وسيصبح ضريحها مزارا للنساء الباحثات عن الزواج والمعتقدات في قدرتها على جلب السعد، الذي هو الرجل. منحت المعتقدات الشعبية لهذه المرأة الآتية من بعيد للزواج من الولي بوشعيب، قدرة على جلب زوج، وهي التي لم تستطع أن تحقق أمنيتها بالزواج. فهنا نلاحظ كيف عمل المخيال الشعبي إلى تحويل مسار الحياة العادية لامرأة إلى كرامة تعمل على تحقيق ما عجزت عن تحقيقه هي نفسها في الواقع، وذلك بوهبها كرامة تيسير الزواج. وهو ما نلاحظه أيضا في حالة الولي بوشيعب، الذي رغم أنه ظل عازبا ولكنه اشتهر بلقب «عطاي لعزارا»، أي بقدرته على تحقيق رغبة النساء بإنجاب الذكور. العزوبية في القداسة تحولت إلى إنتاج قداسة وتبرك نقيض. أسست المعتقدات الشعبية لتخصص لكل واحد من هاتين الشخصيتين، التي شاءت الأقدار أن تفرق بينهما في موقف تراجيدي، ليصبح مختصا في النساء وأحوالهن العائلية. كل واحد تأتيه النساء محملات بالهدايا متوسلات ببركته وخاضعات لطقوس مقننة قصد الوصول إلى المبتغى. وإذا تحقق المطلوب تنشأ علاقة تعاقدية بين الطرفين، إذ أن المرأة التي تزوجت أو أنجبت ستحمل في عمقها تقديرا وعرفانا دفينا للولية وقد تواصل زيارتها للتبرك والامتنان والشكر. بل تصبح هذه الزيارة واجبا على المرأة إن هي أرادت استمرارية لمفعول بركة الولية وتجنب غضبها.

وما يسترعي انتباهنا أن هناك فرقا بين النساء والرجال في العلاقة مع الأولياء. فالنساء الزائرات مثلا للا عيشة البحرية أو عائشة مولات

لمواج آوللا يطوأوعائشة السودانية، يخضعن لطقوس وممارسة معينة إبان الزيارة إن هن أردن أن يتحقق طلبهن المرتبط دوما بالزواج. فلا يتوقف الأمر عند مجرد تضرع وتبرك، بل هنا إخضاع لجسد المرأة لطقوس معينة. بالنسبة للا عيشة البحرية مثلا، فالمرأة العاقر عليها أن تمرر على جسدها الحناء الممزوجة بماء البحر وبعد ذلك تغسل بمساعدة المشرفة على الضريح (المقدمة) بماء سبعة أمواج متتابعة، وحينما تنتهي تتخلى عن بعض لباسها الداخلي. بعد ذلك تمنحها المقدمة حزاما أخضر عليها أن تضعه. ومنهن من يجب عليها أن تستحم في خلوة وتهجر ملابسها الداخلية وتخطوفوق بخور سبع خطوات، ومنهن من يقمن بالاغتسال قرب الضريح ويكتبن أسماء عشاقهن أومن يراد الزواج بهم.

غير بعيد عن عائشة البحرية، يوجد ضريح للا يطوالتي تخصصت في الحفاظ على الزوج وضمان وفائه أوعودته وإبعاد خطر الطلاق، فهي تكنى «بأم السعود». وزائراتها من النساء أيضا يخضعن لطقوس معينة قصد تحقيق طلبهن. وتعتبر النية و«التسليم» من أهم الشروط الواجب توفرها في الزائرة من أجل تحقيق المطلوب. فعلى المرأة الزائرة أن تقتني الشموع والأعشاب وتناوله ل«مقدمة» الضريح مع قماش أبيض من لباسها الذي ترتديه في علاقتها الحميمية مع زوجها. وبعد إخضاعه لبعض الطقوس يطلب من الزائرة أن تمرره على جزء من جسدها عدة مرات تدوس عليه برجليها، وبعد سلسة من الطقوس التي تمر منها المرأة تحت إشراف «المقدمة» يتم إحراق القماش في فرن وتمرر الزائرة خمارها فوق ذلك الفرن.

أما بمكان حوض للا عائشة مولات لمواج بسلا، فالمرأة تجلس على حجرة بالذات (حجرة للا عائشة) في الحوض على شاطئ البحر، وفي حالة قبول للا عائشة الهدايا فإن موجة تأتي لجرف الهدايا. وهي جالسة على حجرة للا عائشة، تبلل الزائرة شعرها وتفرك الأيادي والوجه كأنها تتوضأ من ماء الحوض، وتطلب منحها قدرة الإنجاب برميها أقمشة بها أثر دم الحيض، أوترجى زواج أوفك «الثقاف» أي العجز عن الممارسة الجنسية. هذه الطقوس المرتبطة بزيارة الأضرحة يتداخل فيها ما هوديني مع ما هوسحري. فلا نغفل أن الإسلام صهر في بوتقته الممارسات والطقوس الماقبل إسلامية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية ولما دخل إلى شمال إفريقيا والبلدان الأخرى لم يستطع القضاء نهائيا على المعتقدات والطقوس التي كانت سائدة قبله.

نلاحظ أن الزيارة تخضع لطقوس مقننة ومنظمة بإشراف من مشرفة تلقن تفاصيل الطقس وتخرجه من الفعل العادي وتجعل الزائرة في حالة خاصة يهيمن عليها الرغبة الجامحة في التواصل مع قوى أخرى. فهذه الطقوس لها وظيفة شفائية أوتحقيق حاجة آنية. وكلها طقوس تجعل المرأة تمر من مراحل في سبيل تحقيق رغبتها ويخضع جسدها لطقوس لا يخضع لها الرجل المتبرك. طقوس تتسم غالبا بالحميمية، فالمرأة وهي تزور امرأة أخرى مثلها، تشعر باطمئنان داخلي. فالولية الصالحة أدرى بشؤون النساء وتستطيع أن تكشف عما يعتلج في دواخلهن من هوس وقلق دفين. المرأة الولية تعتبر الوسيطة المثالية بين المرأة والله، شافعة لبنات جنسها.

ونلاحظ أن المرأة الولية تختص بوظيفة مرتبطة بخصوصية المرأة على الرجل (الولادة والحمل والزواج) وبمكانتها ووظيفتها الاجتماعية ونظرة المجتمع إليها: تحبيذ الزواج ودونية المرأة المطلقة. فالمرأة في المجتمع يجب أن تكون متزوجة وولود لتحتل مكانة اجتماعية وتضمن موقعا لها واستقرارا نفسيا. والولية تخضع لمتطلبات النجاعة والفاعلية والمنفعة الاجتماعية خاصة في حالة المرض العضال. والولية الأكثر شيوعا هي تلك التي تملك قدرة تحقيق وتلبية الحاجات عبر تدخلها بخوارق تترجم بركتها وقدرتها على تحقيق الوساطة مع الخالق. فالولية تتدخل في الشأن الاجتماعي وتشمل قدرتها الخارقة جميع ما يتعرض له الإنسان من المنظور الشعبي العام

3- ماء القداسة

إن بعض نماذج القداسة النسائية وثيقة الارتباط بالماء، كما يتجلى ذلك من خلال الاسم: عائشة البحرية وعائشة مولات المرجة (صاحبة المستنقعات) أوالواد وعائشة مولات لمواج (الأمواج). الماء حاضر بقوة كرمز للطهارة بالنسبة للنساء. فالأمواج والماء تطهر من النحس. فحين تأتي الزائرات لعائشة مولات لمواج، فعلى الموجة أن تحمل هدياهن للولية عربونا لقبولها زيارتهن ويغتسلن كذلك بماء الحوض الذي يوجد فيه حجر ينسب للا عائشة. زائرات عائشة البحرية يغتسلن أيضا بالأمواج أوفي مكان قرب ضريحها. تتكثف صورة الماء في المخيال الشعبي من مادة مطهرة إلى مسكن للقوى الخفية. فالبحيرات

والمستنقعات هي المكان المفضل لاستيطان الجن، ويجب الابتعاد عنها في الليل. وفي جل الحضارات كان البحر والبحيرات موضع أساطير تروي عن كائنات غريبة تخرج من الماء. وظهرت عبادات منابع المياه والمغارات في المغرب كما ورد لدى هنري باسي في كتابه حول الطقوس التي تمارس أمام المغارات في المغرب منذ عهد الرومان إلى بداية القرن العشرين [9]. ويكتب بول باسكون في مقاله حول «الأساطير والمعتقدات بالمغرب» فيما يتعلق بالماء «إن الأمكنة الرطبة، خاصة منها المنابع، وبالأخص إذا كانت ذات مياه معدنية حارة، وأكثر من ذلك، إذا كانت كبريتية ويصدر عنها بخار، هي من المواقع التي تشتهر بسكنى الجن فيها. وتكاد كل الينابيع تملك تاريخا أسطوريا أكثره ذيوعا هو ذاك المستوحى من موسى وهو يضرب الأرض بعصاه لينبثق الماء منها[...] وباستثناء المغارات، فإن كثافة الجن تكون أكبر قرب الينابيع والمستنقعات والبحيرات، والمرء لا يقترب منهم دون احتياط، ودون أن يحترم رغبتهم في الصمت والتستر، وذلك مع استبعاد أذيتهم المحتملة عن طريق ذكر قوى أسمى منهم. وتملك المياه التي اكتشفها جن أو أولياء [صالحون] خصائص علاجية، بطبيعة الحال: فهي تشفي من الأمراض (الحميات على وجه الخصوص) ومن العقم الذي يسببه الجن. وفي الأماكن الرطبة تسكن كبيرة الجنيات، «عيشة قنديشة»» [10].

9- لقد صدر الكتاب سنة 1920 بالجزائر، وأعيد طبعه سنة 1999.

Henri. Basset. *Le culte des grottes au Maroc*. Éditions du Jasmin. Paris 1999.

10 - بول باسكون، «الأساطير والمعتقدات بالمغرب»، بيت الحكمة، العدد الثالث، السنة الأولى، 1986، ص. 87-88.

هل الأمر يتعلق ببقايا لطقوس إحيائية وثنية وسحرية ماقبل إسلامية أواستمرارية لهذه الطقوس بدون انقطاع؟ بل إن بعض منابع وعيون المياه لم تتحول كأماكن مقدسة وذات بركة إلا بعد دخول الإسلام بقرون. فالأمر لا يتعلق ببقايا بل باستمرارية شروط وضرورية حضور الماء في الطقوس. فإلى أي حد الآن ما زالت بين الفينة والأخرى تكتشف عيون ومنابع للمياه يمنحها العامة قدرة على الشفاء وتحاط بهالة من التقديس لهذه القدرة؟ وهوما يعني أننا بعيدين على الأقل على المستوى الزمني من الربط بأماكن مقدسة وبقايا الوثنية.

هل الإسلام قام بأسلمة أماكن العبادة القديمة من نقط المياه باعتبارها أماكن مقدسة وتحمل بركة الشفاء، كما هوالحال بالنسبة للمسيحة التي قامت بتبني منابع المياه والآبار ونافورات، بل وبنت كنائس عند هذه الأماكن[11]؟ وهنا يقوم جون لويس كادو Jean-LouisCadoux, بوضع تصنيفين للماء: الماء المقدس eau sacrée وماء الولاية eau sainte. إذا اعتمدنا ترجمتنا ومرجعية إسلامية، فالقداسة بالنسبة له مرتبطة بكل ما هووثني والولاية بكل ما هو مسيحي.

إن الماء يستقي ويجد خصوصيته المقدسة من الولي الصالح الذي يوجد قربه، سواء القدرة على الشفاء أوجلب السعد. فهوالمانح لهذا الماء قدسيته لأنه يدخل في كرامات وخوارق العادات التي

11- Jean-Louis, Cadoux, «Eau sainte et eau sacrée. De sainte Colette de Corbie aux magiciens d'Egypte», Revue de l'histoire des religions, Année 1970, Volume 178, Numéro 1, p. 7.

تميز الولي عن باقي البشر. ويعتبر الماء من المواد الأكثر استعمالا من قبل العامة من أجل ربط الاتصال contact الملموس والتبرك بالولي، فهناك التراب وعناصر مادية أخرى، لكن الماء يظل المادة المناسبة فهوسائل سهل الاستعمال والتوظيف في علاقته بالجسد سواء بالاغتسال أوالشرب أو السباحة أو البخ من الفم ... ويتمتع بالصفاء والشفافية التي تضفي عليه طاقة في تحقيق التواصل المادي والروحي مع الولي.

ودون أن نطيل في رمزية الماء في الثقافات العالمية منذ القدم نحصرها في عاملين: فهومصدر الحياة وسائل مطهر. بالنسبة للعامل الأول الذي بدونه لا وجود لأي كائن كما ورد في القرآن «**وجعلنا من الماء كل شيء حي**»(سورة الأنبياء / 30) . فإن الماء هوالذي يبعث الحياة في الطبيعة والإنسان، كما أن مصدره القادم من السماء والأمطار أومن أعماق الأرض، أي عوالم مجهولة لدى الإنسان، يكرس طبيعته الخاصة. الماء يحيي الأرض بعد موتها ويعيد للنباتات حياتها بعد أن كانت مهددة بالانقراض والفناء. هذه القدرة على بعث الحياة تجعل الماء مستعملا في الطقوس التي ترتبط بشفاء الأمراض وبعث الحياة في أعضاء أصابها الشلل وأمراض عضوية أخرى. كما أن دور الماء في خصوبة الأرض يمتد على المستوى الرمزي إلى الخصوبة الجنسية. ففي بعض المجتمعات الإفريقية ترتمي النساء العاقرات في مياه النهر في الفجر من أجل الخصوبة. الماء ليس عنصرا لتخصيب الأرض بل أيضا لتخصيب النساء والحيوان. [12].

12- Jean-Louis. Cadoux. p.164

هذه الوظيفة الملموسة على المستوى العضوي لا تنفي بعدا آخر غير مادي في مغزى استعمال الماء في الطقوس. وهنا لابد من الإشارة إلى أن الماء في الوقت الذي يعد باعثا للحياة قد يصير مصدرا للموت، فالغضب الإلهي قد يترجم في شكل طوفان كما وقع مع قوم نوح الذين كفروا برسالته، وأصاب الطوفان القوم بأجمعهم، باستثناء أولئك الذين حملهم نوح على ظهر السفينة. فالناجون من الماء ركبوا الماء. ولقد ورد هذا الطوفان في روايات سومرية وبابلية والتوراة عند اليهود قبل القرآن.

العامل الثاني المتعلق بدور الماء كمادة مطهرة لا يقل أهمية عن الأول. فكما أنه مادة تستعمل في طقوس سحرية ووثنية، فالدين الإسلامي مثلا جعل من التطهير بواسطة الماء شرطا ضروريا لإقامة الشعائر من خلال طقس الوضوء. فالماء هو المطهر للجسد للمثول بين يدي الله، وكذلك حين يودع الدنيا، فقبل الدفن يغسل الميت بالماء في آخر علاقة له بعالم الأحياء، آخر مادة تلمس جسد المسلم هي الماء قبل أن يوارى الثرى.

فلا غرابة إذا أن تكون للماء كل هذه الحمولة الدينية والمقدسة، فطبيعة الماء تجعله المادة الأكثر استعمالا في عالم المقدس. وتوفره في كل الأماكن وبصفة دائمة وسهولة توظيفه في شتى الطقوس: الشرب أو الاغتسال أو الغطس، جعلت منه مادة حاضرة منذ القدم في كل الطقوس والممارسات المقدسة. وقد تختلف طرق وطقوس استعماله من مجتمع لآخر ومن حقبة لأخرى ومن دين ومعتقد لآخر ومن ولي لآخر، لكنه يظل حاضرا مما يضفي على تواجده

ديمومة لا نجدها بالنسبة لمواد أخرى. والماء حاضر أيضا بقوة في معجزات أنبياء وكراما ت الأولياء: اكتشاف العيون وتفجير مصادر مياه أوشق البحر تزيد من قداسة الماء[13].

وتضفي المعتقدات الشعبية، التي تعود إلى قرون، على الماء قدرة على الشفاء والخصوبة. ففي التقاليد القديمة سواء الوثنية والتي احتوتها الديانات مثل اليهودية والمسيحية رسميا، نجد أن منابع المياه ومصادرها أصبحت أماكن للمرضى الذين يؤمونها بحثا عن الشفاء من أمراض عضوية ونفسية. فالماء هواستمرارية لعلاقة الإنسان بعناصر الطبيعة والكون، مثل النار والشمس والنباتات والأحجار وغيرها، التي كانت مقدسة في المعتقدات القديمة. فرمزية الماء تحوي إمكانيات وقوة إيجابية ومخصبة وخلاقة وقادرة على التأثير على صحة الإنسان. لذا فإننا أمام طقوس شفائية culte thérapeutique.

وتجسد الطقوس التي قدمناها نماذج في حالة وليات من المغرب، استمرارية اعتقاد الإنسان في قوة الطبيعة كمصدر مقدس مع حضور البعد الديني في الاعتقاد ببركة الولية كامرأة متدينة تقية قريبة من الله. وهذا الحضور يترجم بترتيل آيات من القرآن وأدعية ذات

13- إضافة إلى القيمة الرمزية والأسطورية للماء منذ القدم فإن البحر كمجال للقداسة سيلعب دورا مهما ويحتل مكانة بارزة خاصة مع ظهور الإسلام، ففي المغرب ومع أول الفاتحين نلاحظ حضور البحر كمكان للقداسة، فعقبة ابن نافع دخل بفرسه للبحر مرددا قولته الشهيرة «يارب لولا هذا البحر المحيط لمضيت في البلاد مدافعا عن دينك ومقاتلا من كفر بك». و في إطار صد الغزو المسيحي كانت الشواطئ المغربية أمكنة الرباطات تحولت إلى مراكز دينية للتعبد والزهد والجهاد. وفي إطار الصراع بين الطرفين كان الدين حاضرا وأصبحت الشواطئ حدودا تتم حراستها ليس فقط بالجيش والدفاع عنها بالقوة، بل أيضا كأماكن لجغرافية القداسة بتعدد مواطن الأولياء.

مرجعية دينية إسلامية إبان القيام بالطقس. وبهذا تمنح الولية شرعية إسلامية لطقوس ماقبل إسلامية.

نحن أمام طلب لعودة الولية الشافية sainte guérisseuse من قبل الأحياء كي تقوم بدور الشفاء من خلال القيام عند مقامها بطقوس تمزج بين معتقدات مختلفة الأصول ولكنها في نهاية المطاف تؤدي وظيفة ما في النسق الاجتماعي. فالمريض أوالإنسان المصاب بعلة هوإنسان قريب من الموت، قرب يجعله يلجأ إلى أي سبيل يخرجه من مأزقه، ولكن أيضا يوقظ فيه حواس العودة إلى الأصل، إلى الطبيعة، والبحث من خلالها على تواصل مع الميتافزقي والروحي. ولا ينحصر هذا فقط في من يعاني من علة عضوية أونفسية، بل أيضا من له حوائج أخرى عاطفية أوغيرها. فضريح الولية هوالمكان المثالي للبوح بحب وحبيب غائب وبعيد أوغير مبال والرجاء بالزواج والإنجاب...

4- الأمية والرجال

لم تمكنا معلوماتنا عن الصالحات من معرفة درجة حصيلتهن المعرفية، ومرد ذلك إلى أننا في ميدان لا يحتل فيه هذا الجانب أهمية كبرى. فالولاية تستمد شرعيتها من مرجعيات خارج نطاق العلم الظاهر، فالعرفان الصوفي يتأسس على علم الباطن بالنسبة لكبار المتصوفة، وبما أن نماذجنا تنخرط في معظمها في تصوف شعبي متوجه إلى العامة، فإن ما يعتد به هوالكرامة والبركة وسلطة تنبع من قوى إلهية عسيرة على إدراك العامة ويختص بها أشخاص ميزهم

الله واختارهم أولياء له. فلم يكن التمكن من ناصية العلم والمعرفة، خاصة في جانبها الظاهري، شرطا لِتَبَوُّئِ مرتبة الولاية والصلاح. ويعتبر النبي محمد (ﷺ) في هذا الإطار نموذجا للرد على المنتقدين لهؤلاء الصلحاء الأميين، فهو النبي الأمي الذي لم يحل عامل الجهل بالقراءة بأن يختار من أجل تبليغ الرسالة ويختم مسار النبوة.

وعرف المغرب شخصيات صوفية شكلت الأمية مصدرا من مصادر قداستهن بدل أن تكون عائقا. ونقصد هنا للا ميمونة، سيدة من أولياء الله التي سمعت بقصتها مرارا منذ الطفولة. كنت أظن أن هذه المرأة من أساطير الصحراء، وبعد بحث في الروايات الشفوية بعد ذلك بسنين، تبين لي أن للا ميمونة لا توجد فقط في الذاكرة والأساطير الصحراوية ولكنها شخصية حقيقية عاشت في فترة زمنية ما، وحتى وإن كانت أسطورة فعلى الأقل هناك ضريح يحمل اسمها بمنطقة الغرب: جماعة للاميمونة التابعة للقنيطرة.

الرواية تحكي قصة امرأة متعبدة اشتهرت بمداومتها على الصلاة، وحين سئلت عما تقرأ من الآيات والسور في صلاتها أجابت بأنها لا تعرف أي آية بل كانت تكتفي بترديد – بالحسانية – «ميمونة تعرف مولانا ومولانا يعرف ميمونة». ونعثر على هذه العبارة بصيغ مغايرة في مناطق أخرى ولكن المضمون واحد «ميمونة تعرف ربي وربي يعرف ميمونة». بهذه البساطة والإيمان العفوي العميق ارتقت للا ميمونة إلى مراتب الصلاح نموذجا للمرأة الأمية، ولكن دون أن يحول هذا الجهل بينها وبين تأدية فرائض الصلاة. فالنية والإخلاص

لله والتعبد الصادق، حتى وإن كانت صاحبته في جهل لأحكام الدين، أبلغ وأصدق. للا ميمونة نموذج القداسة البسيطة والعميقة في آن واحد أوما نسميه الصوفية الأمية soufisme illettré . اشتهرت روايتها في جل مناطق المغرب ووردت على ألسن ولهجات متعددة وبتفاصيل مختلفة، وهذا ما زاد من شيوع اسمها وقداستها المؤسسة على التقوى العفوية. وزاد من شهرتها اتخاذها من طرف الطائفة الكناوية أحد رمزوها / ملوك في طقوس لياليها الاحتفالية، حتى اشتهرت باسم للاّ ميمونة تَكَناوت أوميمونة الكَناوية. للا ميمونة حسب الرواية الكناوية، تنتمي إلى بلاد السودان خطفتها قافلة وتبعها محبها بامبارا. وهذا الأخير من الشخصيات الحاضرة أيضا في متن أغاني كناوة. كما أن هذه الطائفة تتبنى شخصية / ملوك ذكرا يسمى سيدي ميمون.

قادنا بحثنا حول للا ميمونة إلى ضريح يحمل اسمها، بين العرائش والقنيطرة. وتروي لنا الأسطورة الرائجة حول صاحبة الضريح أنها كانت من مريدي أحد أشهر الأولياء الصالح مولاي بوسلهام، الذي يوجد قبره بقرية ساحلية تحمل اسمه شمال القنيطرة. كانت للا ميمونة كما أسلفنا الذكر أعلاه، على قدر كبير من الجمال وطلبت من الله أن يجعلها في صورة قبيحة كي لا تغري بحسنها الولي مولاي بوسلهام، وتبعده عما هوفيه من عبادة، ووهبت نفسها لخدمته، فكانت في النهار، وهي تخدم الولي في صورة قبيحة وفي الليل يعود لها جمالها. إننا أمام النمط الذي تحدثنا عنه سابقا من كون على المرأة أن تعمل على إخفاء مظاهر الجمال الذي يفتن قصد

الوصول إلى الصلاح. فهي دائما ذلك الجسد الآثم المذنب منبع الإثارة والرغبة. للا ميمونة الشخصية الأسطورية التي قد تختلف الروايات حول قصتها تظل من وجوه القداسة الشعبية الحية مجسدة لنمط القداسة والصلاح البسيط الممتنع.

وأن تروي لنا أسطورة للا ميمونة التي تتعبد بجملة مختصرة وعميقة المعنى، «ميمونة تعرف مولانا ومولانا يعرف ميمونة»، امرأة بالذات أمر له دلالته، وهو علامة أخرى لارتباطها بالتدين والقداسة النسائية في البادية وفي مجال الأغلبية الساحقة من ساكنة لا تعرف القراءة والكتابة وبالأحرى أن تتفقه في شؤون الدين. إنها النموذج الذي اتخذته هؤلاء النساء الراغبات في رضاء الله والتعبد، ولكن لم يكن على درجة من المعرفة، ولو بحفظ آيات من القرآن للصلاة، كي يعبروا بعفوية عن تدينهم، ويبرزن على أن الجهل ليس بعائق قصد الوصول إلى درجات الصلاح والورع.

نلاحظ أنه إضافة إلى عامل الأمية الذي طبع حياة الوليات الشعبيات، ارتباط كل ولية منهن برجل ولي. فكل ولية اقترنت في الذاكرة الشعبية بولي ذكر، كما لو أنها لا يمكن أن تحقق قداستها إلا بالعلاقة مع هذا الولي. وهي علاقة معقدة، فالولية أنها سافرت من بلاد بعيدة من أجل لقاء الولي أو ظلت تحبه في صمت متفانية في خدمته. والمثير أنه لم يتحقق أي زواج من هذه التجارب. كما أن أضرحتهن أو أماكن زيارتهم ظلت على المستوى المكاني قريبة من ضريح الولي المعشوق. فعائشة البحرية، كما أسلفنا الذكر، أتت من

بغداد قاطعة البحار للقاء الشيخ مولاي بوشعيب بأزمور- قرب الجديدة-، الذي تعرفت عليه لما كان يدرس في بغداد، قبل أن تغرق عند مصب وادي أم الربيع دون تحقيق هدفها المتمثل في الزواج من هذا الولي، وتدفن غير بعيدة عنه لتزار مثله، ولها بركة مطلوبة من النساء. الولية للا ميمونة هي كذلك وقعت في غرام الولي مولاي بوسلهام، ولكنها كتمت حبها وطلبت من الله أن تصبح قبيحة الشكل، وهي الحسناء، حتى لا تثيره. وكانت تخدمه في النهار، وحين يحل الليل تنتهي من خدمتها ليعود لها حسنها وتستعيد جمالها. وبعد وفاتها دفنت، للا ميمونة، غير بعيد عن الولي مولاي بوسلهام (حوالي 26 كلم) وأقيم لها ضريح يزار. الولية عائشة مولات المواج هي كذلك، ارتبط اسمها بالولي الصالح سيدي موسى، حيث مكان زيارتها قرب ضريحه بسلا. عائشة السودانية – عائشة قنديشة – بدورها خطفت من بلاد السودان، كي تكون زوجة لمؤسس الطريقة الحمدوشية، علي الحمدوشي، الأعزب القاطن بمكناس، لكنها قبل أن تصل إليه توفي، لتختفي وتنسج حولها أساطير كجنية ومقر زيارتها الموسمي قرب ضريح الولي الحمدوشي. بل أنها يطلق عليها عائشة الحمدوشية نسبة لهذا الولي.

هذا الحضور الرجالي في مسار القداسة بالنسبة لهؤلاء النساء له معان. فقداستهن مصدرها هوالعلاقة التي ربطت بينهن على مستوى الرمزي أوالواقعي بأولياء ذكور. ولكن في كل الحالات لم يتحقق الهدف من العلاقة وهوالزواج. وبقى الأولياء كلهم عزابا إما حزنا على وفاتهن، كبوشعيب مول السارية مع عائشة البحرية

أوماتوا قبل وصولهن كالحمدوشي، أوباختيار من المرأة التي وجدت في حسنها وجمالها إغراء قد يشغل الولي عن العبادة والصلاح، فضحت وارتضت لنفسها دور الخادمة الوفية لسيدها. إنها نماذج تعكس الرؤية الشعبية التي لا ترى المرأة الولية إلا على النموذج السائد لدى الأولياء: الذين ارتبطن بهم واقعيا أورمزيا.

5- عائشة ولية أوجنية؟

من أكثر الصور التمثلية images représentatives انتشارا في المجتمعات عن المرأة في حقل المعتقدات الدينية والقداسية هوارتباطها بالساحرة والجنية. فمنذ ماقبل الإسلام كان السحر، في شبه الجزية العربية وشمال افريقيا، لصيقا بشخصية الأنثى، فالشخصيات الأسطورية في عالم السحر هيمن عليهم النساء. ويرجع ادمون دوتي في كتابه «السحر والدين»[14]، ذلك إلى الوضعية الجسمانية للمرأة، فهي مختلفة عن الإنسان – الرجل وتثير الدهشة والخوف وزاد من حدة ذلك إقصائها من الشعائر الدينية، هذا الإقصاء يجعلها تعمل على إعادة الاعتبار لنفسها بالسحر «...من ثم فهي تجد نفسها وقد أقصاها الدين من المعاملات المقدسة أوالمحرمة، فتعود لها تحت غطاء السحر الذي يغدو لديها ضربا من الديانات ذات المستوى الأدنى»[15]. ولنا في نموذج شخصية الكاهنة في المغرب خير مثال على دور المرأة في الحقل الديني قبل الإسلام، فهي بشخصيتها التي تتراوح بين الأسطورة والواقع التاريخي، تجسد

14 – إدمون دوطي، السحر والدين في افريقيا الشمالية، ص. 195.

15 – إدمون دوطي، ص. 30.

الكاهنة – الساحرة بامتياز في تاريخ شمال افريقيا، وقد منحتها سلطتها الروحية والسحرية هذه مكانة سياسية أهلتها لتقود القبائل الأمازيغية ضد التدخل الأجنبي. وهي بذلك جسدت بالنسبة للبعض مقاومة المحلي للغزوالأجنبي. في الآن نفسه أضفت عليها الاسطوغرافية العربية شخصية شيطانية ونعتتها بلقب الكاهنة داهية، الذي من المرجح انه اسم عربي لم يكن يطلق عليها باللغة المحلية الأمازيغية، بحمولته السلبية التي تنزع عنها الشرعية وتصنف عملها ضد السلام وفي إطار المعتقدات الإسلامية التي حرمها الدين الوافد وحاربها واتهم أصحابها بالكفر. واختلف موقف المؤرخين حول ديانتها فمنهم من نسبها إلى الديانة اليهودية وآخرون إلى المسيحية أوالوثنية أوخادمة لآلهة الديانات القديمة.

المؤرخون المسلمون وهم يصفون هذه الشخصية بالكاهنة، كانوا يسقطون عليها النموذج المشرقي، الذي لعبت فيه الكاهنات دورا محوريا في تدبير الحياة الدينية في فترة ماقبل الإسلام. فالكاهنات كن حاضرات في الطقوس اليومية لقبائل العرب والتحكيم والاستشارة والتبرك وحتى قيادة الجيوش، مثل سجاع التي قادت جيشا ضد مسيلمة، لتنتهي بالزواج منه. وإلى جانب نموذج الكاهنة تحتل شخصية العرافة، التي تقوم باستطلاع المستقبل والتنبؤ بالغيب دورا مهما في الحياة اليومية. وكانت وظيفة العرافة محتكرة من لدن المرأة، إلى حد أن دوتي يورد قولة على لسان بروكوب « يحرم لدى العرب على الرجال أن يتنبؤوا بالمستقبل غير أن بعض النساء بعد أن يقمن ببعض الشعائر المقدسة وبعد أن يستمدن إلهامهن من ربهن يتنبأن

بالمستقبل، بالضبط كما هو حال العرافة القديمة»[16]. وحافظت المرأة في المغرب على هذا الدور فالعرافات من النساء كن منتشرات في البادية، فهن لهن قدرة، حسب المنظور الشعبي، في الكشف عن الغيب مستعملات تقنيات وطقوس خاصة لقراءة المستقبل ومن أشهرن اللواتي «يضربن ألدون» أي باستعمال مادة الرصاص والنار. فبعد تذويب الرصاص يتخذ أشكالا تقوم المرأة العرافة بقراءتها وفك رموزها وتأويل مدلولاتها. واستعمال المادة المعدنية السهلة الذوبان، والتي تتخذ في كل مرة أشكالا معينة يحيلنا إلى مكانة الحديد في المعتقدات القديمة حيث كان عمال الحديد من القادة السحرة الذين يهابهم الناس. ولقد ذكر القرآن بدوره الحديد وما له من تأثير «وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس»(سورة الحديد، الآية/ 25). وأضفت المراسيم والمعتقدات الدينية والسحرية على مادة الحديد والمشتغلين به نوعا من المهابة والخوف والقدرة السحرية[17]. واستعمال المادة المعدنية «ألدون» إضافة إلى النار من طرف النساء في مراسيمهن السحرية للتنبؤ والاستخارة يضفي عليهن هذه الهالة ويستمررن في لعب دور الساحرة والكاهنة والعرافة.

وهذا الدوري الذي ظل لصيقا بالأنثى في المجتمعات منذ القدم، لم يختف بشكل نهائي، وتحول دور بعض النساء من السحر والكهنة إلى الجن، في مزج كبير بين سلطة المرأة اللامرئية والشيطانية وفي الآن نفسه مضفيا عليها صورة مهيبة ومخيفة تقدسها، إن لم يكن

16 – إدمون دوطي، ص. 28.

17 – ن م، ص. 34.

طمعا في بركتها فعلى الأقل خوفا من انتقامها وقوتها الشريرة. ومن الشخصيات الأكثر شيوعا بالمغرب، في هذا الباب، وبدون منازع هي شخصية عائشة قنديشة التي ترد بعدة أسماء: عائشة مولات المرجة (سيدة المستنقعات) أوالواد، عائشة السودانية عائشة الحمدوشية، عائشة لكناوية أوعائشة السودانية. تعددت أسماؤها مثل تعدد الأساطير حولها حتى أصبحت شخصية أسطورية بدون مكان ولا زمان، مخترقة الأزمنة والأمكنة. فهي حاضرة لتخويف الأطفال ولاستدراج الرجال بجمالها وحاضرة كملوك لدى كناوة وفي «حضرة» الطريقة الحمدوشة والعيساوية. شخصية تترجح في الذاكرة والمخيال الشعبي بين ولية وجنية شريرة. فهي تزار من طرف حمادشة وتطلب بركتها للزواج وأغراض أخرى، وفي الآن نفسه تدخل في الحضرة والليلة لكناوية كأحد الملوك - جن يسكن شخصا ما تتم مناداته ليخرج من الجسد «المسكون» ويخلصه من أذاه، فهي تمثل اللون الأسود. اللون الخطير في عالم السحر. وتظهر كذلك عائشة في المعتقدات على صورة امرأة جميلة وفاتنة ولكن بأرجل حيوان: حمار، جمل، ماعز. فهي تعترض طريق الرجال في الليل وأحيانا في النهار، وتستدرجهم قصد القضاء عليهم انتقاما منهم. وبعضهم تسحره ويتخلى عن الزواج ويعيش أعزب أويتعرض زواجه للفشل.

الرواية السائدة والمتداولة عنها تروي أن أحد أقرب مريدي مؤسس الطريقة الحمدوشية، خطفها من أبيها الذي كان أميرا في بلاد السودان، ليتزوجها شيخه علي الحمدوشي. ولكن قبل وصولها توفي هذا الأخير وهوأعزب لتختفي عائشة وتصبح في صورة جنية

شريرة. ويحكى أيضا أن علي الحمدوشي طلب من أحد مريديه أن يأتيه بامرأة سوداء، فوجد امرأة مجذوبة تردد أسماء الله وأتى بها وبعد وفاته اختفت. وتربط بعض الروايات سر اختفائها باغتصاب تعرضت له، وما استدراجها للرجال وقتلهم إلا انتقاما من هذا الاعتداء البشع الذي دنس شرفها وعرضها.

روايات أخرى ترى فيها أميرة comtesse، وأن اسمها قنديشة هو اشتقاق وتحريف للفظ البرتغالي[18] comtessa. وفي علاقة مع الأصل البرتغالي، فمن الروايات من يعتبر أن عائشة كانت من النساء البرتغاليات الجميلات بمدينة آسفي التي كانت حديث الرجال، وتزوجت ودخلت الإسلام. بل يوجد من يرى في عائشة شخصية مجاهدة ضد البرتغال، ومن شدة بأسها في القتال ظن العدو أنها جنية. وآخرون وجدوا في عائشة أمازيغية جميلة قاومت الاحتلال وغزوات الأجانب ولكي ينتقم منها تم تقديمها على أساس أنها جنية.

ويعتبر الباحث فسترمارك[19] أول من انتبه إلى ظاهرة عائشة في كتابه حول الطقوس والمعتقدات بالمغرب الصادر سنة 1926، وهو يؤكد أنه لم يجد أثرا لذكر عائشة خارج العالم الإسلامي، وخصوصا المغرب. ويرجح أن أصولها تنتمي للأسطورة الغربية، لأنها توجد في الطقوس الكنعانية. ففسترمارك لاحظ أن هناك تشابها بينها وبين معابد كاديشا Qadesa التي تقام بها طقوس الكنعانيين. كما

---

18 - Kendisha = comtessa

19 - Edward. Westermarck. .Macmillan. (2 vols). London, 1926

أن أسمها له علاقة وطيدة بطقوس عشتار، فهي تعيش قرب أنهار أوبحيرات أوبحر مثل عشتار، أي لصيق بالماء مصدر الخصوبة. ولقد انتشرت طقوس عشتار خارج مجال الحضارة الكنعانية مع الفنيقين في مستعمراتهم وخاصة بقرطاج. وكان للقرطاجيين وجود في المغرب مع حانون وسيلاكس. إذ من المحتمل أنهما كانا بالمهدية بالمغرب. ويبرر فسترمارك أطروحته هذه بانتشار الاعتقاد بعائشة قنديشة لدى قبائل بني احسن المجاورين للمهدية. ويختم فسترمارك استنتاجاته بأن عائشة قنديشة إلهة قديمة من آلهة الحب التي انحدرت وتحولت لدى العرب المور إلى جنية، وأن زوجها حموالقيو Hammu Qaiyu من المحتمل أن يكون إله قرطاج حمانHaman [20]

وكتب بول بسكون عن عائشة قنديشة قائلا: « هي واحدة من الجن النادرين بالمغرب الذين أضفى عليهم اسم علم وشخصية محددة، حتى وإن كانت مزدوجة. إنها، بالنسبة لبعض الناس، شابة حامية تغوي عشاقها وتسحرهم ثم تلتهمهم مثلما تصنع فويفير (Vouivre) الشامبانية أومرغانا البروتونية، كما أنها، بالنسبة للبعض الآخر، ساحرة شمطاء حسودة تلتذ بالفصل بين الأزواج» [21]

نقتصر على هذا العدد من الروايات التي نسجت حول عائشة، لنطرح التساؤل لماذا هذا التعدد والاختلاف في الروايات والأساطير حول هذه الشخصية النسائية. أغلب الروايات هي تعبير عن فنتاسم fantasme رجالي وإسقاط لصورة المرأة في مخيال

20 - Edward, Westermarck, Ritual and Belief in Morocco, Vol. I, pp. 395-395.

21 - بول باسكون، «الأساطير و المعتقدات بالمغرب»، ص. 88.

الرجل: فهي الساحرة والغاوية والقوة الشريرة التي تفتن وتغري كي تقتل. تعكس عائشة الصورة النمطية للمرأة الغاوية والتي تراود الرجال وتسحرهم بجمالها، لكنها في الأخير تقضي عليهم. أسقطت صورة المرأة الغاوية على شخصية عائشة للتأكيد أن الجسد الفاتن يخفي وراءه جنية أوشيطان. ففي فالمرأة يختفي شيطان الفتنة الجسدية التي لا يضمن عواقبها من انساق وراءه. إنها، باختصار قوة شريرة.

نلاحظ كذلك أن اسم عائشة قنديشة مقرون بالماء بما له من رمزية كما سبق أن ذكرنا: فهي عائشة مولات المرجة أوالوادي. فبهذا الاسم يزار مكان ينسب لها لدى طريقة حمادشة – لا قبر لها–. ويخصص لها طقس مميز داخل الطقوس المكونة لموسم حمادشة حيث تذكر فيه بترديد عبارات « هاهي جاءت للا عيشة »، وتتجه النساء إلى مكان معروف ويرمى فيه ببعض الألبسة الداخلية (قصد استجابة لطلب الزواج) والاستحمام وأكل الخبز المبلل بماء موضعها. عائشة حاضرة أيضا لدى الطريقة العيساوية، ففي أيام موسمها يحتل اسمها مكانا بين ممارستهم الطقوسية. إذ يطفأ النور وينادى عليها ويعم خوف حين يتم الوصول إلى باب عائشة، وهومن أخطر المراحل. والمناداة على اسمها يبعث الرهبة داخل الجمع، خاصة الأطفال، الذين يسمع صياحهم. لا يختلف الأمر لدى طائفة كناوة، التي تحضر فيها عائشة كجن خطير يتم استحضاره على إيقاعات موسيقية وأصوات صاخبة، وحين يذكر اسم عائشة قنديشة يسود نوع من الخوف والرهبة بين الحضور، خصوصا مع ترديد كلمات

«هاهي جات هاهي جات» ويقوم المقدم بالنداء عليها بأسمائها المتعددة: «للا عيشة يا لكناوية يا السودانة يا الحمدوشية ... مرحبا بك». إذ يعتقد أنها حاضرة بينهم في الظلام، ويعم خوف وسط الصياح والبكاء في جومشحون، يغشى على بعض فيه أويتمرغ في الأرض من شدة التأثر المعبر عن ألم دفين. في كل الطقوس التي تحضر فيها عائشة سواء عند حمادشة أوعيساوة أو كناوة تمثل جنا خطيرا. إنها من أشد الجنون شرارة في المعتقدات وتصنف لدى كناوة تحت اللون الأسود ليس فقط لأنها سودانية وذات بشرة سوداء في معتقدهم، ولكن لأنها من الملوك الخطيرين. فهي جن يسكن جسد الآدمي ويصاب بالجنون، والطقوس المذكورة أعلاه تعمل على إخراجه واتقاء شره. ولم تنحصر أسطورة قدنيشة في الأوساط الشعبية، بل ألهمت مبدعين سينمائيين واسقطوا قصتها على الواقع الراهن. فعائشة مازالت حاضرة ولوبدرجات متفاوتة ونختم بما قاله بول باسكون « وإذا كانت عيشة قنديشة لم تعد تخيف اليوم سوى الأطفال، فإن الأمر يحتاج لكثير لكي لا يكترث لها الراشدون، حتى وإن كانوا متمدرسين، وإن ذكر اسمها في مدرج بإحدى الكليات يثير ضحكات عصبية، ليست ساخرة دائما، وقد حرر أحد أساتذة الفلسفة الأوربيين، بعد أن شرع في كتابة رسالة عنها، أن يحرق كل [ما دونه] من وثائق ويوقف أبحاثه بعد [أن وقعت له] أحداث عديدة لا تفسير لها» [22].

---

22 - ن م.

عائشة قنديشة ولية تقدسها بعض الطرق وتخصص لها طقوس تليق بمقامها وتزار ويتضرع لها لمن يريد الزواج، وهي في الآن نفسه جنية مهيبة تغوي الرجال قصد قتلهم وتسكن الجسد لتؤذيه. بهذه المواصفات تحضر عائشة قنديشة تجسيداً لنوع من القداسة السائدة في المغرب. فهي مهيبة ومرعبة وفي الآن نفسه تزار لنيل بركتها. فهي من الوليات صاحبة بركة وفي ذات الوقت صاحبة قوة انتقامية وروح شريرة.

خاتمة

من خلال هذه الدراسة، نتمنى أن نكون قد لامسنا وقاربنا واقع وتمثلات الدين النسائي في أحد تجلياته الصوفية المُبلى بالدلالات والرموز دينيا وثقافيا واجتماعيا. نبشنا في كتب التراث المناقبية وفي الأساطير المتداولة متعمدين إيراد أكبر نسبة من النصوص بحمولتها اللغوية والرمزية والدينية والأسطورية من أجل تقريب القارئ من تمثلات المجتمع الإسلامي للمرأة في الحقل الديني.

فالمرأة عبر ممارستها الدينية الصوفية وتجربتها الروحية انتزعت لنفسها مكانة في حقل كانت منذ البداية مقصية منه وتعترضها فيه عوائق بيولوجية وثقافية (دم الحيض، الجسد مصدر الغواية والفتنة) وقيمية وأحكام سلبية حولها سواء بررتها تفسيرات فقهية للنص الديني المرجعي (القرآن والحديث) أوأنتجها المجتمع وعكستها الثقافة الشعبية. مكن التصوف المرأة من تجاوز مكانتها الموسومة بالسلبية وساعدها في اقتحام العالم الرجالي ورفع تحدي التقوى والورع. لم يقنن التصوف ضوابطه ومراتب السموفي مقاماته بالانتماء الجنسي ولم تحدد ممارساته التعبادية والإيمانية شروطا تقصي جنس الأنثى: مثلما هوالحال في الدين الرسمي الذي أقصى المرأة من الوظائف

الدينية بما فيها الطقوسية التي ظلت حكرا على الرجل: الإمامة وغيرها.

بل حتى على المستوى الاجتماعي منح التصوف والقداسة النساء اكتساح المجال العام espace public (مجنونات فاس) وانتزاع حريتهن في اختيار نمط حياتهن (العزوبية) وتبوُّؤ مكانة اجتماعية وسياسية (التحكيم)، والتموقع في جغرافية القداسة بتحويل أضرحتهن إلى أماكن للزيارات المواسم والتبرك. حيث تطلب شفاعتهن ووساطتهن في الشفاء والتسبب والبحث عن السكينة الداخلية وتحقيق الطلبات المتعددة من زواج وإنجاب. فالنساء يجدن سهولة في قصد النساءِ من الوليات للتبرك بهن وإيجاد مأوى سيكولوجي لديهن والبوح لهن بقلقهن الوجودي، حتى إننا نلاحظ أن بعض الممارسات الطقوسية ظلت حكرا على الوليات من النساء دون الرجال. ليس هناك أقرب للمرأة من أمرأة أخرى لبث روح الطمأنينة الداخلية المبحوث عنها في عالم دنيوي ينبذ المرأة ويدرجها في أسفل هرم السلم الاجتماعي والرمزي والديني.



تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2010

159 مكرر، شارع يعقوب المنصور، الدار البيضاء - المغرب

الهاتف : 04 95 25 22 05 /13 98 25 22 05

الفاكس : 20 29 25 22 05 /80 00 44 22 05

مكتب التصفيف الفني : 54 /53 67 29 22 05

الفاكس : 72 38 48 22 05

البريد الإلكتروني: africorient@yahoo.fr

بركة النساء

يتناول هذا الكتاب إحدى تجليات الدين من خلال حضوره الصوفي النسائي في تاريخ المجتمعات الإسلامية المشرقية و المغاربية، محاولين من خلال هذه الدراسة تناول موضوع لم يحظ بعد بما يستحق من الاهتمام، و هو المتعلق بتدين النساء و خصوصا في بعده الصوفي و القداسي. ونحن في دراستنا نحاول أن نبرز كيف فسح التصوف المجال للنساء و منحهن فرصة كي تثبتن ذواتهن بدون عقدة بل وتتفوقن على الرجال، من خلال تدينهن و صلاحهن، وتجاوزهن لسلطات المؤسسات الاجتماعية و الدينية متسلحات بالمعرفة الباطنية و الممارسة الصوفية. لقد فتح التصوف بابا جديدا للمرأة كي تثبت وجودها أمام الرجل، متجاوزة التمييز الجنسي. و هو أمر لم يكن بالسهل أمام مختلف العوائق التي كانت أمامها من منطلق ليس فقط ديني و اجتماعي بل أيضا بيولوجي وفزيولوجي ساهمت الثقافة السائدة في رسم معالمه وتكريسه و إضفاء الشرعية الدينية عليه.

الدكتور: رحال بوبريك أستاذ الأنثربولوجيا بشعبة علم الاجتماع ، جامعة القنيطرة .

حاصل على دكتوراه من جامعة إيكس مارسيليا بفرنسا

- **صدرت له الكتب التالية :**

Saints et société en Islam : la confrérie ouest saharienne Fâdiliyya,CNRS EDITIONS,Paris, 1999.

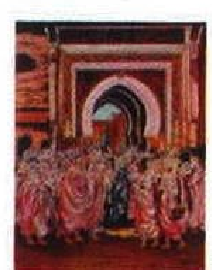
- المدينة في مجتمع البداوة مع تخريج تاريخ ولاته، مطبوعات معهد الدراسات الإفريقية، جامعة محمد الخامس، الرباط ، 2003.

Alkhayma. La tente noire du Sahara, (photos, S. Taazi), Marsam, Rabat, 2007.

- دراسات صحراوية: المجتمع و السلطة و الدين، دار النشر أبي رقراق، الرباط، 2005 (الطبعة الثانية 2008).

- الصحراء الأطلنتية، الإنسان و المجال. إشراف و تنسيق رحال بوبريك، جامعة ابن زهر ووكالة الإنعاش والتنمية الاقتصادية والاجتماعية في إقاليم الجنوب بالمملكة، منشورات وكالة الجنوب، الرباط 2007.

- مجتمع الصحراء في الكتابات الاستعمارية، تقديم و تنسيق، المطبعة السريعة، القنيطرة، 2010.



أحمد ريملي ولد في 1938
حلقة

ISBN 9981-25-742-7



9 789981 257429